

http://www.numelyo.bm-lyon.fr

Oeuvres complètes du bienheureux A.-M. De Liguori,... et ouvrage dédié à Mgr. l'archevêque de Paris

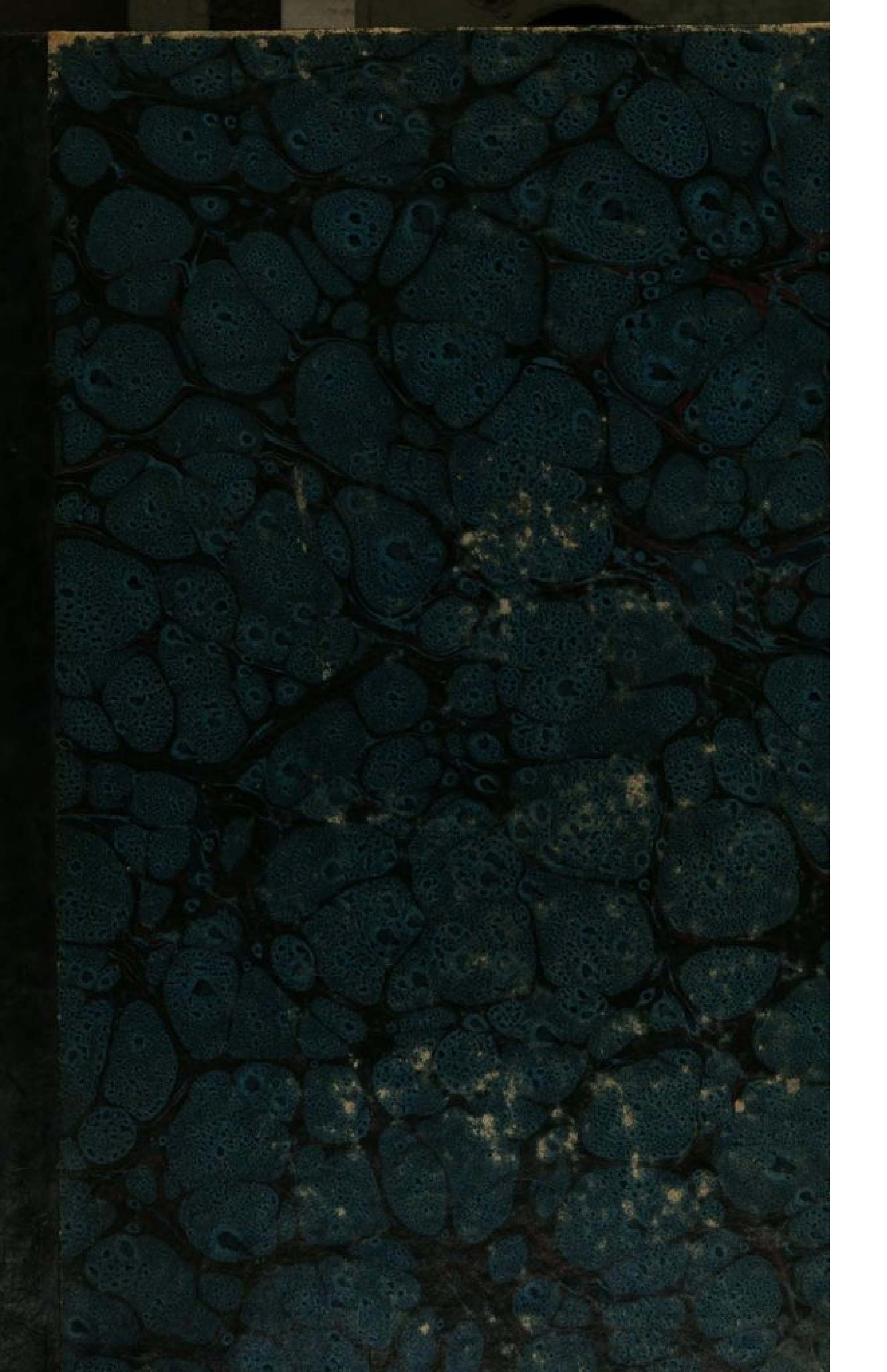
Auteur :Alphonse de Liguori, saint, 1696-1787

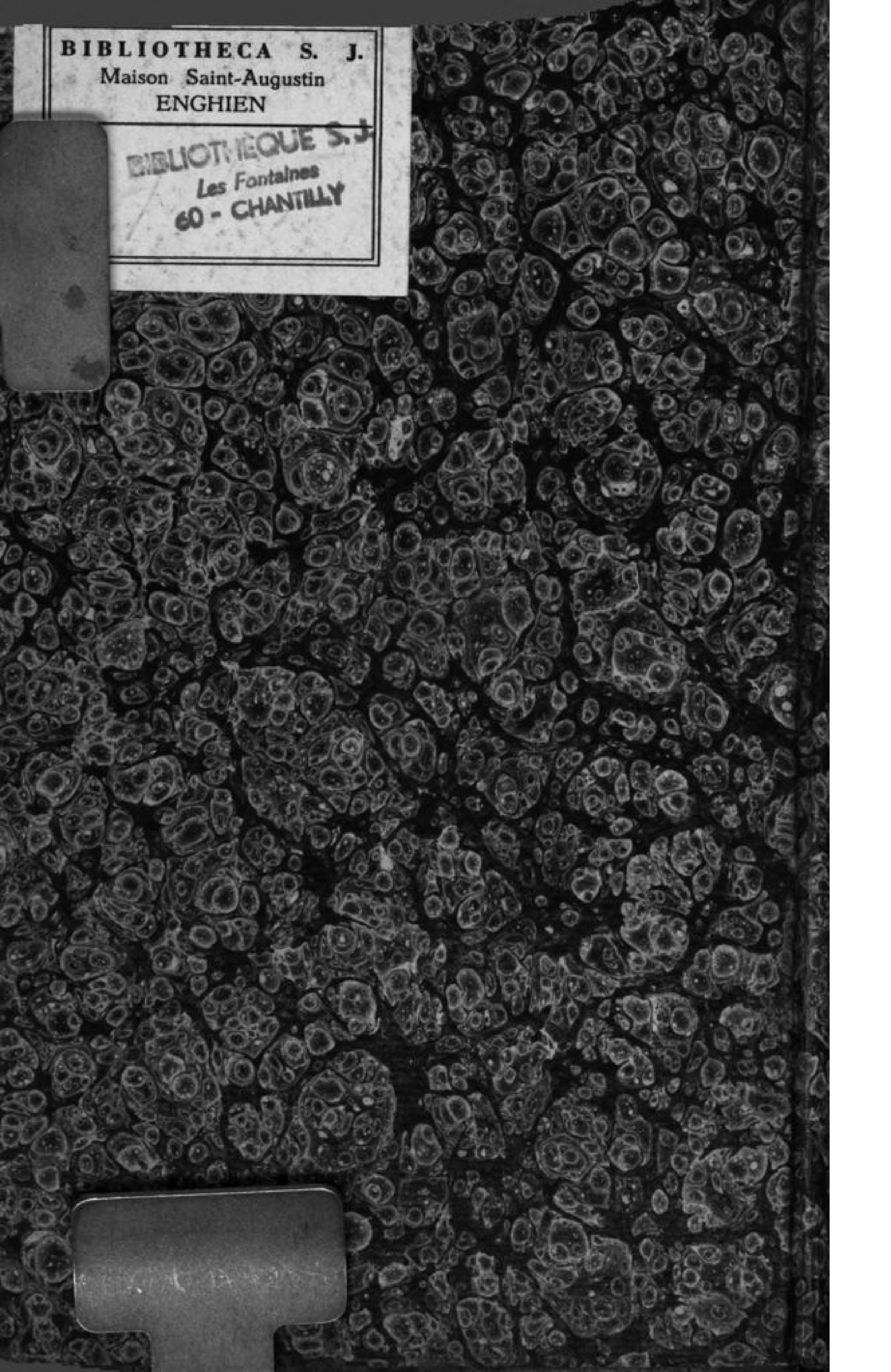
Date :1834-1842

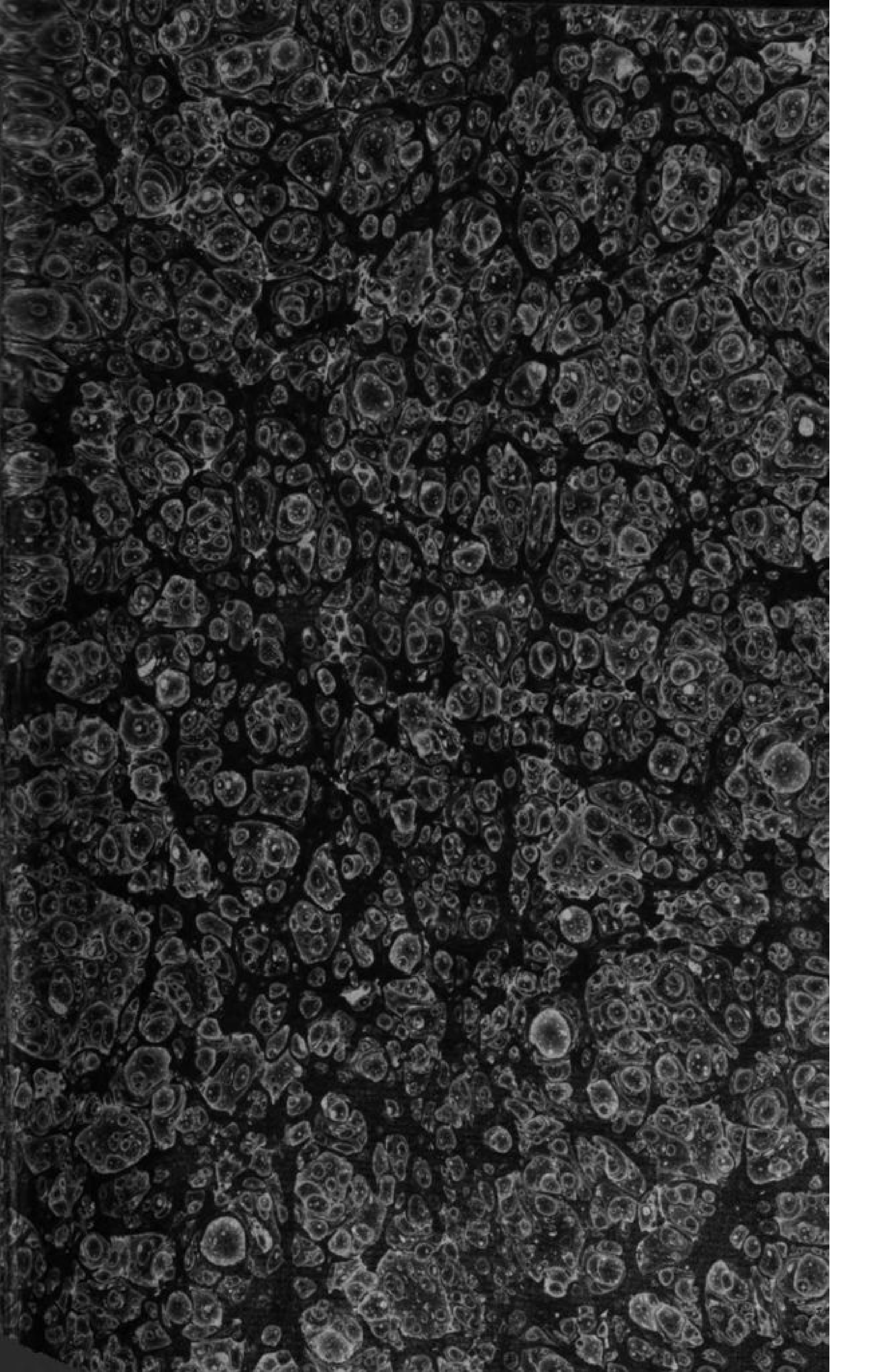
Cote : SJ A 429/279

Permalien : http://numelyo.bm-lyon.fr/BML:BML_00GOO0100137001101285190

Droit d'utilisation : © Creative Commons - Paternité. Pas d'utilisation commerciale. Pas de modification.




BIBLIOTHECA S. J.
Maison Saint-Augustin
ENGHIEN
BIBLIOTHÈQUE S.J.
Les Fontaines
60 - CHANTILLY



A 429/279

Cavenda est conscientia nimis larga, et nimis stricta ; nam prima generat præsumptionem, secunda desperationem. Prima sæpe salvat damnandum, secunda contra damnat salvandum. *S. Bonavent. Comm. Theol. Verit. lib. 2. cap. 32. num. 1.*

PARIS. — IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET
RUE JACOB, 30.

ŒUVRES COMPLÈTES

DU BIENHEUREUX

A.-M. DE LIGUORI,

ÉVÊQUE DE SAINTE AGATHE DES GOTHS,

PUBLIÉE,

PAR UNE SOCIÉTÉ D'ECCLÉSIASTIQUES SOUS LA DIRECTION DE MM. LES ABBÉS VIDAL, DELALLE ET BOUSQUET.

Ouvrage dédié à Mgr. l'Archevêque de Paris.

TOME VINGT-NEUVIÈME.

ŒUVRES MORALES.

LETTRES DIVERSES DU B. ALPHONSE DE LIGUORI SUR DIVERS SUJETS DE MORALE.

DE L'USAGE MODÉRÉ DE L'OPINION PROBABLE.

QUATRE APOLOGIES DE LA THÉOLOGIE MORALE DU B. ALPHONSE MARIE DE LIGUORI.

CINQUIÈME APOLOGIE, DANS LAQUELLE ON PROUVE QU'UNE LOI INCERTAINE NE PEUT PAS PRODUIRE UNE OBLIGATION CERTAINE.

TOME VII[e].

PARIS,
PARENT-DESBARRES, EDITEUR,
RUE DE SEINE, 48.

1838.

S.J.
Les Fontaines
60 - CHANTILLY

LETTRES DIVERSES

DU BIENHEUREUX

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI,

SUR

DIVERS SUJETS DE MORALE.

I.

Sainte-Agathe, 3 mars 1765.

« Je réponds : on pense communément aujourd'hui que le vin, pris même pour apaiser la faim, ne rompt point le jeûne. On peut seulement douter s'il n'est pas contre le but du jeûne, et si par conséquent ce n'est pas une faute vénielle que d'en boire; mais je pense, moi, qu'on ne pèche pas. Pour ce qui est des sermons, il suffit de dire que ce n'est point un péché mortel contre l'obligation du jeûne que de boire du vin; mais en prêchant cela, il faut fortement s'élever contre ceux qui s'enivrent au cabaret. »

II.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH!

Sainte-Agathe, 21 juillet 1765.

« Depuis que j'ai envoyé à V. R. mes quatre apologies, ayant fait imprimer cet appendice, je vous en fais passer quatre exemplaires, pour que vous

ayez la bonté d'en distribuer un au respectable P. Bonacina, et deux autres au Père provincial des Jésuites, et au P. Gravina. Dans cet appendice, j'ai été obligé de répondre à ce nouveau livre intitulé : *Règle des mœurs*, mis au jour dernièrement, où l'on nie qu'on puisse alléguer l'ignorance invincible sur quelque point de la loi naturelle, bien qu'éloigné des premiers principes et obscur. Mais tandis qu'on imprimait les dernières feuilles de cet appendice, il m'est parvenu la seconde réponse du P. N... qu'il a faite à notre apologie. Je n'ai pas voulu répondre de nouveau à ce qu'il écrit, soit parce que ce qu'il dit est vieux, soit parce que j'ai voulu mettre à exécution ma résolution de ne plus répondre. Seulement il m'a été nécessaire de répondre spécialement à deux autres objections de nouvelle théologie, faites par le dit Père, contre le principe par moi prouvé, que les préceptes douteux de la loi naturelle n'obligent pas, parce qu'ils ne sont pas suffisamment promulgués. Conservez-moi toujours votre amitié, et n'oubliez pas de me recommander pendant la messe à J.-C. Rome et toute l'Italie demandent sans cesse mon apologie. C'est pourquoi je serai forcé de la faire imprimer.

» *P. S.* Il faut que je vous fasse rire. J'ai appris que notre P. N... dit dans tout Naples que je suis damné, parce que je ne suis pas son opinion rigide qu'il a émise dans sa conversation à Rome avec les PP. NN... qui se vantent de défendre cette belle opinion. « Infortuné vieillard (dit le P. N.)! il se damnera pour son opinion. » Je suis un malheureux à cause des péchés que j'ai commis; mais à cause de mon opinion, je ne puis certainement me damner,

ayez la bonté d'en distribuer un au respectable P. Bonacina, et deux autres au Père provincial des Jésuites, et au P. Gravina. Dans cet appendice, j'ai été obligé de répondre à ce nouveau livre intitulé : *Règle des mœurs*, mis au jour dernièrement, où l'on nie qu'on puisse alléguer l'ignorance invincible sur quelque point de la loi naturelle, bien qu'éloigné des premiers principes et obscur. Mais tandis qu'on imprimait les dernières feuilles de cet appendice, il m'est parvenu la seconde réponse du P. N... qu'il a faite à notre apologie. Je n'ai pas voulu répondre de nouveau à ce qu'il écrit, soit parce que ce qu'il dit est vieux, soit parce que j'ai voulu mettre à exécution ma résolution de ne plus répondre. Seulement il m'a été nécessaire de répondre spécialement à deux autres objections de nouvelle théologie, faites par le dit Père, contre le principe par moi prouvé, que les préceptes douteux de la loi naturelle n'obligent pas, parce qu'ils ne sont pas suffisamment promulgués. Conservez-moi toujours votre amitié, et n'oubliez pas de me recommander pendant la messe à J.-C. Rome et toute l'Italie demandent sans cesse mon apologie. C'est pourquoi je serai forcé de la faire imprimer.

» *P. S.* Il faut que je vous fasse rire. J'ai appris que notre P. N... dit dans tout Naples que je suis damné, parce que je ne suis pas son opinion rigide qu'il a émise dans sa conversation à Rome avec les PP. NN... qui se vantent de défendre cette belle opinion. « Infortuné vieillard (dit le P. N.)! il se damnera pour son opinion. » Je suis un malheureux à cause des péchés que j'ai commis; mais à cause de mon opinion, je ne puis certainement me damner,

parce que je la tiens pour certaine : et dans mon diocèse, je refuse le pouvoir de confesser à celui qui suit l'opinion rigide, parce que je la regarde comme certainement fausse et dangereuse pour le salut des pauvres âmes ; et j'ai écrit cela d'une manière plus longue à ce même P. N... Ces antiprobabilistes croient avoir du zèle pour l'honneur de Dieu, et ils ne veulent point voir qu'ils n'ont du zèle que pour leur propre opinion et leur propre estime, en méprisant les probabilistes, comme si on ne pouvait pas devenir saint en ne suivant pas leur opinion rigide et en ne réduisant pas les âmes au désespoir, ou au moins à se relâcher, parce qu'il est facile de tomber dans le relâchement, quand on se voit trop serré par les obligations de conscience. Examinez spécialement ce que pensaient les anciens touchant l'absolution à donner aux pénitents, à la fin du paragrahe 11 de l'appendice que je vous envoie. »

III.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH !

25 novembre 1767.

« Je vous fais passer une lettre que m'a envoyée monseig. de N., où il me décrit les lieux des missions. Quant à l'apologie, ledit monseigneur m'a fait dire que le P. N. m'a répondu d'une manière tout-à-fait erronée, mais que lui conserve certains doutes contre notre opinion. Quand vous lui parlerez, priez-le de m'écrire ces doutes, parce que je tiens à les savoir, afin que je puisse me révoquer aussitôt, s'il parvient à me convaincre. Mais cela me

semble bien difficile; car j'ai lu une foule de livres probabilistes, et je n'en ai point encore trouvé qui ait pu me convaincre. Du reste, il me semblait bien difficile que monseig. N. qui pendant tant d'années avait tenu publiquement une opinion contraire à la mienne, se révoquât après avoir lu mon livre. Les hommes de ce genre se rétractent difficilement : ils ont toujours quelque futilité à répondre, et il suffit qu'ils n'aient point la bouche close pour ne point s'avouer vaincus. »

IV.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH !

Arienzo, 7 de l'année 1766.

« Je reçois votre St... et je vous remercie. Je vous désire bonne et heureuse l'année qui commence. Je ne sais si le P. N. a fait sa réponse : j'apprends que le P. N. voulait faire imprimer une autre lettre contre mon ouvrage; mais, comme on me l'a dit, il n'a pu avoir l'approbation à Naples, et alors il l'a fait imprimer ailleurs. Maintenant, qu'ils fassent comme ils voudront : je n'ai point écrit pour me faire un nom, mais seulement pour qu'on connaisse la vérité. Si on croit ce que j'ai écrit, c'est bien; dans le cas contraire, je n'entends point rester vainqueur par engagement, comme m'en accuse le P. N. Je suis fâché que messieurs les littérateurs aient le préjugé qu'on ne doit pas regarder comme littérateur celui qui ne suit pas la mode en défendant le tutiorisme qui est cause d'une si grande ruine pour les âmes. Le parti de la France s'est répandu de toutes parts et triomphe; et cependant les âmes courent vers leur perte. Prions le Seigneur d'y apporter remède.

» J'ajoute un mot pour me soulager. Où a pris naissance le tutiorisme? dans cette proposition : « Aliqua Dei præcepta sunt impossibilia, etc. » Du tutiorisme est sorti ensuite le relâchement pour beaucoup d'âmes infortunées. Que Dieu nous en délivre! »

V.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH!

25 mai 1767.

« Je tiens dans le probabilisme deux choses pour certaines. La première est contre le P. N.; c'est qu'on peut bien suivre l'opinion probable pour la liberté quand une opinion est également ou presque également probable, de manière qu'on soit dans le doute si cette opinion est également ou presque aussi probable que la contraire qui tient pour la liberté. Je dis au contraire, et je le tiens pour certain, que quand l'opinion pour la liberté est certainement moins probable et que celle pour la loi est certainement plus probable, on ne peut pas suivre celle qui tient pour la liberté, parce que quand l'opinion pour la loi apparaît certainement plus probable, c'est signe qu'elle est notablement plus probable, et quand l'opinion pour la loi est notablement plus probable, les auteurs probabilistes disent qu'on doit alors suivre l'opinion pour la loi, parce qu'alors la loi est, au moins moralement, suffisamment promulguée, et dans ce cas vouloir suivre l'opinion bénigne, ce serait agir imprudemment et contre la raison connue.

» J'ai voulu vous écrire cela, parce que le P. N. m'a fait quelques difficultés à ce sujet, voulant sou-

tenir qu'on pouvait bien suivre l'opinion pour la liberté, bien qu'elle fût connue pour certainement moins probable; mais je lui ai répondu longuement et j'ai fini par lui écrire que, de même que je me fais un scrupule de permettre de confesser à celui qui suit N., de même je me ferais un scrupule de permettre de confesser à celui de nous qui voudrait suivre l'opinion connue pour certainement moins probable. C'est pourquoi je lui ai écrit de faire savoir cela à tous ses adhérents, et maintenant je vous prie de le faire savoir à tous vos frères. Je ne parle point des opinions particulières, parce que dans celles-ci chacun se règle selon son propre sentiment; mais je parle du système général que je veux que l'on tienne, afin que nos frères embrassent la vérité. Veuillez, je vous prie, me faire savoir si vous avez reçu mon appendice et si vous avez commencé à révéler mon sentiment aux autres.»

VI.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH!

8 août 1769.

«Je vous dirai en peu de mots que votre réponse m'a comblé de joie, car je vois qu'en substance nous disons la même chose. En premier lieu, je vous dis que je ne parle point des opinions particulières; dans celles-ci chacun doit suivre ce que lui dicte sa conscience. Je parle seulement du système général pour suivre le vrai sentiment dans les opinions probables: et c'est là que vous prenez l'équivoque, parce que je ne dis point au premier paragraphe que la vraie opinion c'est qu'il est permis de suivre

toutes les opinions probables; mais je dis et j'entends prouver quelle est la vraie opinion touchant l'usage licite des opinions probables.

» J'ai été ensuite charmé de l'explication que vous faites dans votre lettre de ce qui vous paraît équivoque et que j'entends dans un autre sens, ayant relu une autre lettre que vous m'aviez écrite plusieurs mois avant celle-ci, où vous m'opposiez que une fois établi le principe que la loi douteuse n'oblige pas, on en déduisait qu'on pouvait même suivre l'opinion la moins probable. Dans cette lettre vous me disiez : « Si donc cette loi ne peut se dire suffisamment promulguée (c'est-à-dire quand elle est douteuse), comment pourra-t-elle nous obliger à ne pas suivre la beaucoup moins probable qui reste dans la vraie probabilité? Pourquoi nous restreindre à la seule équiprobable? Je vois, d'après tout ce que j'ai noté de la suffisante promulgation de la loi, que vous défendez le probabilisme en général, et non l'équiprobabilisme seulement. » Ensuite, vous ajoutez : « Que si les textes cités pour la certitude de la loi ne doivent pas s'entendre d'une certitude rigoureuse, comme on le veut, il faut donc dire avec N. qu'une vraie science de la loi n'est pas nécessaire, mais qu'une telle notion suffit, etc. » Ces paroles, jointes à celles de votre dernière lettre, m'avaient fait prendre l'équivoque. Mais maintenant je suis tranquille, puisque dans votre dernière lettre vous avez dit clairement qu'il était permis de suivre l'équiprobabilisme, parce qu'alors la loi n'est point promulguée, etc.

» Vous vous plaignez de ce que je n'ai point fait mon apologie selon votre désir; mais je n'avais d'autre vue que d'y mettre dans une plus grande

clarté mon système. J'avais appris qu'on se plaignait à Palerme que, dans ma morale, mes compagnons et moi nous suivions le probabilisme vieilli, et c'est ce qui m'a engagé à faire cette apologie. Il est vrai que tout ce que j'y ai dit se trouvait déjà dans mon livre de l'*Usage modéré de l'opinion probable;* mais comme dans ce livre mon système s'y trouvait confondu avec une foule d'oppositions et faussetés du P. N., j'ai cru devoir pour cela résumer brièvement la substance des raisons et des autorités, afin qu'on pût d'un coup d'œil embrasser toute la force de mon système.

» Vous dites que quand l'opinion pour la loi est plus probable, même d'un degré, naturellement l'esprit est entraîné à l'embrasser. Je ne nie point cela; mais quand ensuite on doute si ce degré existe ou non, je dis alors que l'esprit n'est point attiré, mais est en suspension; et c'est ce que j'ai expliqué plusieurs fois en disant que quand il est certain que l'opinion rigide est plus probable, on doit suivre cette dernière; mais quand ensuite il est douteux si l'opinion rigide est également probable ou un peu plus probable, dans ce cas je dis que la loi est strictement douteuse et ne peut se dire promulguée, et que par conséquent elle n'oblige personne.

» Du reste, je dis que quand l'opinion rigide est certainement plus probable, même d'un degré, elle est alors même notablement plus probable, parce que cette certitude de la plus grande probabilité prouve que cette probabilité est tellement prépondérante qu'elle suffit pour faire pencher la balance. Du reste, toutes les fois que je dis que quand l'opinion est certainement plus probable, on doit la suivre, toute équivoque est ôtée, alors même qu'elle est

plus probable (mais certainement) d'un seul dégré.

» Ne croyez pas que tout le monde pense comme le P. N., ainsi que le font ceux de Girgenti. Beaucoup parlent sans entendre le point; c'est ce qui fait qu'une foule de personnes savantes ont changé de manière de penser après avoir lu mon livre.

» J'ajoute encore un mot touchant votre lettre. Oui, monsieur, il suffit que l'opinion soit plus probable d'un degré. Mais entendons-nous bien, ce degré doit être tel que je sois certain que l'opinion soit plus probable, et que je voie la loi moralement ou suffisamment promulguée : avec cela ne parlons plus de ce point.

» Je suis charmé que vos jeunes frères supportent si joyeusement leurs fatigues; je les bénis tous et surtout vous que j'estime tant. Aussi étais-je affligé du doute où j'étais que vous ne vous soyiez fait tutioriste. Vivent Jésus, Marie et Joseph! »

VII.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH!

5 août 1772.

« J'ai reçu hier au soir votre lettre, où vous me priez d'écrire à Targianni; mais je ne le ferai pas, parce que c'est un de ces hommes (comme me l'a écrit un littérateur de Lucques) qui parlent contre le probabilisme, mais qui ne savent pas ce que c'est que le probabilisme, le probabiliorisme et l'opinion la plus probable. Continuez à dire que nous sommes probabilioristes, c'est la vérité; puisque je dis que l'opinion probable ne peut se suivre comme probable, parce que, pour agir convenablement, il

faut la certitude morale; c'est pourquoi la seule probabilité ne donne pas un fondement suffisant pour bien agir. Quoique je n'aie pas écrit cela en ces termes, je l'ai cependant expliqué d'une autre manière, ayant dit plusieurs fois que pour agir droitement il faut la certitude morale, et ayant trouvé comme très fausse la maxime des probabilistes : « Qui probabiliter agit, prudenter agit. » Comme je le dis, je n'ai point expliqué la doctrine en ces termes, mais dans la nouvelle édition que je veux faire de ma morale, je m'expliquerai en termes plus exprès. Quand ensuite l'opinion pour la liberté est également probable, alors on peut suivre cette opinion, non pas parce qu'elle est probable, mais parce qu'alors l'opinion pour la loi n'oblige pas à cause que la loi n'est pas promulguée, il n'y a de promulgué que le doute ou la question s'il y a ou non loi; mais la loi n'est point promulguée, et par conséquent alors la loi, comme non suffisamment promulguée, n'oblige pas, comme dit saint Thomas dans plusieurs endroits, ainsi que tous les probabilistes et les antiprobabilistes. Le grand Gerson dit même que Dieu ne peut obliger l'homme à observer une loi s'il ne la lui a pas manifestée. Je vous prie de faire lire ce petit chapitre à tous nos frères afin qu'ils disent tous la même chose. Il est vrai que dans Girgenti, comme vous me l'écrivez, on ne peut pas dire en suivant ainsi le tutiorisme : *Ipsi videant.* Je suis fâché que les pauvres âmes marchent ainsi à leur ruine. O Dieu, quels temps misérables! Le jansénisme fait des progrès. Un lecteur m'a dit : « *Les propositions de Jansénius sont condamnées; mais pourquoi devons-nous croire que Jansénius les a tenues dans le sens où elles sont condam-*

nées? » Il ajoute que beaucoup de personnes pensent de même à Naples. Quelle belle doctrine, après que les pontifes, par deux bulles, ont déclaré que les propositions sont condamnées dans le sens de Jansénius! Soyez béni, mon père! je vous embrasse en Jésus-Christ. »

VIII.

15 juillet 1776.

« Je vous ai écrit trois fois pour cette doctrine de saint Thomas que m'oppose le censeur et qu'il dit ne pouvoir passer. Je dis de nouveau que je ne veux pas dépendre d'eux. Je veux dépendre de l'archevêque et je ferai ce que l'archevêque me commandera. J'ai su que cette doctrine de saint Thomas se lit publiquement dans le collége de saint Thomas, à Naples; mais monsieur le censeur dit qu'elle ne peut passer. Suffit, je ferai ce que me commandera l'archevêque. Si j'avais su, j'aurais plutôt laissé de faire imprimer mon livre que de le soumettre à la censure de ce personnage. S'opposer à saint Thomas! les dominicains en sont tout étourdis. Le bel esprit! *la doctrine de saint Thomas ne peut passer!* Qui le dit? la sainte Eglise? oh! non, parce qu'elle vénère les opiuions de saint Thomas. Je vous prie de me délivrer de ce que voulait ajouter le censeur, parce que je ne veux dépendre que de l'archevêque. Je regrette infiniment tout le temps que j'ai perdu. Le mémorial du livre est sorti du palais; j'attends maintenant ce que fera l'archevêque; s'il veut que la doctrine de saint Thomas passe, il devra me donner un autre censeur, je ferai ce qu'il me dira, patience! »

IX.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH !

22 juillet 1776.

« Vous avez critiqué un autre passage au n. 24. Quand la proposition de l'auteur peut se prendre dans un bon sens, pourquoi la refuser? Elle dit qu'il y a une différence entre l'amour de l'âme voyageuse et celui de l'âme heureuse. Je n'ai trouvé personne qui traite ce point plus distinctement que le P. Suarez (*Op. posth. de virtut. theol. disput.* 3, *de charit.* 7. 3). Il dit que c'est le sentiment commun des théologiens, que la même charité de la vie est celle de la patrie, puisque l'objet formel de l'amour, qui est la divine bonté connue surnaturellement, est le même pour les âmes qui sont sur la terre que pour celles qui sont dans le ciel. On oppose que la charité se perfectionne dans le ciel, à quoi on répond que la perfection accidentelle de la charité se perfectionne dans le ciel; mais la charité substantielle est la même, parce que l'objet formel de l'amour, qui est Dieu, est le même.

» Saint Thomas explique cela dans plusieurs endroits. Dans le corps il conclut en disant : « Charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed » eadem numero manet. » En répondant ensuite *ad* 1, il l'explique plus clairement : « Remoto autem eo » quod est per accidens, nihilominus remanet sub» stantia rei. » Et dans la réponse *ad* 2, il explique plus clairement que la charité des âmes sur la terre est la même pour elles dans le ciel : « Charitas non » habet pro objecto ipsam rei cognitionem ; sic enim

» non esset eadem in via et in patria; sed habet pro » objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem scili- » cet ipsum Deum. » Saint Thomas distingue la connaissance de Dieu de la chose connue, c'est-à-dire de Dieu qui est la même chose.

» La perfection substantielle de l'amour consiste dans l'adhésion de l'âme à Dieu. La perfection accidentelle consiste dans l'intention, dans la dépuration des défauts. Mais pour enlever toute équivoque, j'ai cru devoir ranger ce passage de cette manière. 24. « On doit remarquer que la charité de l'âme sur la terre, quant à la substance, est la même que celle qu'elle aura dans le ciel; mais avec deux différences : la première, c'est que sur la terre l'amour est libre, et que dans le ciel il est nécessaire, en outre dans le ciel l'amour, quant à la substance, le sera même, mais il sera plus parfait, en ce qu'il sera épuré de ses défauts. Du reste, la substance sera la même dans le ciel de ce qu'elle fut sur la terre. » Il me semble que maintenant, il n'y a plus d'équivoque. Du reste, si nous voulions rechercher avec soin toutes les équivoques qu'on peut prendre en mauvaise part dans les auteurs les plus sensés, on trouverait mille propositions qui ne pourraient point passer.

» Revenons à la question des enfants. J'avais écrit: « Saint Augustin soutient fortement le contraire. » Et vous avez dit : « Le démontre très fondé. » Je n'ai point voulu défendre l'opinion de saint Thomas, c'est pourquoi je l'ai simplement combattue sans raisons et sans citer les autorités des saints Pères qui la défendent; mais vouloir me faire dire que saint Augustin démontre le contraire, c'est vouloir me faire combattre saint Thomas, et dire que l'opi-

nion de ce docteur est évidemment fausse, et par conséquent c'est vouloir me faire dire un sot mensonge en me faisant parler contre ma pensée, et je suis plutôt prêt à perdre la tête que de dire un mensonge. Cependant je prie D. Benoît Cervone d'obtenir la modération de cette proposition. *Démontre avec fondement*. On peut dire : saint Augustin tient pour certain, soutient pour inévitable, etc. Je vous prie de vouloir bien ne pas me faire dire un mensonge. Comment puis-je dire que *saint Augustin le démontre*, quand je ne puis arriver à me persuader que saint Thomas tient une opinion fausse? Je vous supplie de ne point me faire souffrir plus longtemps, voici deux mois que cela dure. Je vous prie au moins de me faire cette charité. »

X.

VIVENT JÉSUS, MARIE, JOSEPH ET THÉRÈSE !

« M. D. Mathieu Ripa a dit à Naples, qu'avant d'arriver aux Indes se trouve le cap de Bonne-Espérance, où habitent beaucoup de nations idolâtres et où il ne va personne pour y enseigner la foi. On demande si celui-là est obligé d'y aller qui a connaissance de cela.

» La question se réduit à celle-ci qui est générale. Dans les nécessités spirituelles du prochain, sommes-nous obligés de le secourir malgré les grandes difficultés qui s'y opposent?

» Tous les Salmaticiens pensent que quant à la nécessité des particuliers, nous sommes tenus de les secourir dans le cas d'extrême nécessité, lors même

qu'il y aurait danger pour nos biens, pour notre vie en le faisant. Il faut pour cela le concours de deux choses, c'est-à-dire : 1° « Ut proximus sine tuo » auxilio damnatus sit ; 2° ut non habeat a quo sub» levetur. » C'est pourquoi les Salmaticiens disent que « non debes navigare ad Indos convertendos, » cum sint qui subvenire possunt et alias est incer» tum illos esse per te convertendos, etc. » Et Tamburini dit que nous sommes dispensés d'aller chez les infidèles par l'incertitude du bien qui doit en résulter.

» Ils pensent aussi communément que quant à la nécessité de quelque communauté, nous sommes obligés d'y subvenir dans une grave nécessité même à notre préjudice, et ils citent ces exemples : les prédicateurs sont obligés, même au péril de leur vie, de reprendre les péchés publics de scandale ; ou bien si pendant une excursion des ennemis, on n'administre point les sacrements, et si cela met en danger la foi du peuple, vous êtes alors tenus de les administrer, même avec danger de votre vie.

» Si l'on admet ces sentiments, on demande pourquoi les Salmaticiens mettent le cas de naviguer aux Indes parmi la nécessité des particuliers et non parmi la nécessité des communautés, quand il s'agit ici de royaumes entiers d'idolâtres? Bonacina et Viva parlent des infidèles en termes de nécessité extrême. C'est pourquoi il me semble que la grave nécessité suffit pour nous obliger à les secourir.

» Il paraît même certain que ces pays sont dans une grave nécessité touchant le spirituel, vu le petit nombre des missionnaires qui y vont. Il est vrai que les Salmaticiens disent qu'il y a alors obligation d'y aller quand : « aliter subvenire non potest, »

et Layman dit de cette obligation quand : « populus » infidelis sit omni sacerdote destitutus. » On pourrait bien dire que ces peuples en sont tout-à-fait privés, « et aliter subveniri non potest. »

» Mais en parlant du cas du cap de Bonne-Espérance, on pourrait dire que maintenant il y a au moins quelques personnes qui le secourent, s'il ne l'a pas été par le passé, ou qui au moins puissent à présent le secourir, d'autant plus qu'il y a des évêques nommés pour ces endroits et qui sont tenus d'y veiller, etc.. de sorte qu'au moins « aliter subveniri » potest; » c'est pourquoi les particuliers se trouvent dispensés d'y aller. Mais si ce pays est entièrement abandonné, on doit supposer qu'on l'a abandonné parce qu'il n'y avait aucun espoir de récolte. Vivent Jésus, Marie et Joseph! »

DE L'USAGE

MODÉRÉ

DE L'OPINION PROBABLE.

DE L'USAGE

MODÉRÉ

DE L'OPINION PROBABLE.

AU BIENHEUREUX

ET TRÈS SAINT PÈRE

CLÉMENT XIII,

SOUVERAIN PONTIFE,

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI.

Le motif qui engagea monseigneur de Saint-Pons à écrire, dans sa fameuse Lettre à monseigneur de Soissons, les paroles suivantes : « Les docteurs pro» fessant la morale relâchée ont disparu ; mais d'au» tres docteurs leur ont succédé, dont les maximes » sont bien plus pernicieuses, car elles mettent les » fidèles dans le désespoir. Elles ne pourraient avoir » d'autre résultat que de corrompre les mœurs. Le » nombre de ceux qui excusent leur mauvaise con» duite au moyen de ce rigorisme qui règne aujour» d'hui dans la morale, est bien plus grand que le » nombre de ceux qui ont abusé des principes de la » morale relâchée. » Ce même motif m'engagea, il y a trois ans, à publier une dissertation sur l'usage modéré de l'opinion probable, dans le but de libérer les consciences d'un grand nombre de pénitents, dont le salut se trouve en péril d'après les maximes de certains écrivains modernes qui, adoptant un système

de rigueur, prétendent qu'il est prohibé de baser les actions humaines sur d'autres opinions que celles qui possèdent une certitude morale en faveur de la liberté. Dans la dissertation dont j'ai parlé, je crois avoir prouvé d'une manière évidente l'opinion que j'y ai soutenue, en m'appuyant de l'autorité des théologiens et particulièrement de saint Thomas l'angélique: elle a également paru bien établie aux savants qui ont lu ma dissertation, et qui l'ont examinée avec attention et sans passion.

Voyant que, malgré cela, mon système était vivement combattu par le révérend P. Lettore Jean Vincent Patuzzi, je me suis cru obligé de répondre à ses arguments; et je pense que ma réponse éclaircira le point controversé en faisant voir la faiblesse des objections de mon adversaire. Je proteste que dans tout ce que j'ai écrit sur cette matière, je n'ai eu et n'ai d'autre but que d'établir les vrais principes d'une si grande controverse d'où dépend la bonne ou la mauvaise direction des consciences de tous les fidèles.

De même qu'en publiant ma Théologie morale, j'ai eu l'honneur d'en offrir la dédicace au SS. pontife Benoît XIV votre prédécesseur; de même aujourd'hui je prends la liberté d'offrir et d'humilier aux pieds de Votre Sainteté ce petit ouvrage qui est un appendice au précédent, afin que vous daigniez y jeter un coup d'œil, et même retoucher, corriger ou effacer les choses qui pourraient vous paraître contraires aux maximes de l'Évangile, ou aux règles de la prudence chrétienne. Je prie le Seigneur de vouloir bien, pour le bonheur du monde chrétien tout entier, vous accorder une longue série d'années.

INTRODUCTION.

DE L'USAGE LICITE DE L'OPINION ÉGALEMENT PROBABLE.

I. Après la publication de ma Dissertation sur l'usage de l'opinion également probable, que je fis paraître en 1762, les idées que j'y avais émises furent combattues par le rév. P. Jean Vincent Patuzzi, qui, sous le nom d'Adolphe Dositée, publia un livre intitulé : *La cause du probabilisme rappelée à l'examen de monseig. de Liguori, et convaincue de fausseté.* Je répondis aux objections contenues dans cet ouvrage par une Apologie de ma Dissertation; mais il a encore publié contre moi un autre livre portant le titre de : *Observations théologiques d'Adolphe Dositée sur l'Apologie de l'illustriss. et révérendiss. monseig. D. Alphonse de Liguori*, etc. En faisant une nouvelle édition de ces deux ouvrages, c'est-à-dire de la Dissertation et de l'Apologie, j'ai cru convenable de les rassembler dans ce volume pour la plus grande commodité des lecteurs, et en même temps pour établir un meilleur ordre entre les matières, en mettant en regard des objections de mon adversaire, les réponses que j'y ai faites dans plusieurs endroits de mes ouvrages, et que j'ai consignées ici à la place qui leur convient. En faisant cette nouvelle édition, j'ai dû aussi répondre à l'auteur anonyme du livre intitulé : *La règle des mœurs*, à la fin duquel se trouve un appendice qui combat directement ma Dissertation.

II. Le P. Patuzzi, dans sa deuxième réponse, s'étonne de ce que je ne me suis pas rétracté après avoir lu la première, dans laquelle il prétend avoir démontré que certaines préventions prennent, au

bout d'un grand nombre d'années, un tel ascendant et une telle puissance sur le cœur humain, que la raison n'est plus assez forte pour s'en rendre maître et les déraciner. Pour moi, je suis au contraire très surpris qu'il ait pu écrire une pareille chose après avoir lu mon Apologie, dans laquelle je crois avoir démontré jusqu'à l'évidence que toutes ses objections ne sont que des arguments fallacieux dont les gens éclairés aperçoivent facilement le défaut. Cela me prouve bien que lorsqu'un homme s'attache à une opinion, quelque erronée qu'elle puisse être, sa préoccupation lui fait croire que tout ce qu'il dit doit être approuvé par les autres, et lui fait regarder comme des absurdités toutes les objections qui combattent son idée favorite. Mon adversaire prétend que la prévention a poussé de si fortes racines dans mon cœur, qu'il m'est impossible de l'en arracher; mais qui m'empêcherait de dire la même chose de lui? d'autant plus qu'il a été plus exposé que moi à contracter des opinions erronées sur cette matière, parce qu'elle a été l'objet d'un grand nombre de contestations entre lui et les Pères de la Compagnie de Jésus.

III. Quant aux invectives et aux injures qu'il m'a prodiguées dans sa première réponse, et dont je me suis plaint, il dit pour s'excuser deux choses: la première, que je l'ai calomnié en appelant du nom d'injures ses arguments qui ne sont que des réfutations justes et bien méritées des inepties et des propositions insignifiantes que j'ai mises dans mon ouvrage; la seconde, qu'il était de son devoir de ne pas taire ce qui pouvait être profitable à l'intérêt public et à l'intérêt de la vérité. Quant à la première allégation, je lui répondrai que s'il croit que je l'a

calomnié, je lui en demande pardon. Pauvre innocent que je suis! après avoir été aussi maltraité, c'est moi qui suis le coupable; mais je m'en réfère, à cet égard, au jugement de ceux qui auront lu le livre de mon adversaire. Cela m'importe peu; ce qui m'importe, c'est de faire remarquer à mes lecteurs que lorsque le P. Patuzzi honore ses adversaires de ses compliments accoutumés, il ne le fait pas pour les humilier (il faut faire connaître ses intentions), mais pour donner plus de force à ses arguments et pour faire croire que les preuves qu'il donne sont évidentes. Voici les phrases dont il se sert ordinairement: « C'est incroyable, monseigneur (c'est un des compliments qu'il m'a faits à moi-même), comme vous abusez de la doctrine de saint Thomas. Étudiez mieux les questions (monseigneur) si vous ne voulez pas que les gens instruits se moquent de vous. Vous n'avez pas une idée exacte des choses dont vous parlez. Vous devriez rougir de parler ainsi. A votre place, je serais honteux d'avoir avancé une pareille proposition qui me ferait regarder par le public comme un homme bien ridicule et bien inconséquent. De grâce, monseigneur, considérez un peu plus ce que vous écrivez, car il me semble que vous n'y réfléchissez pas assez. » Telles sont ses invectives contre moi. Celui qui lit dans un ouvrage des raisonnements sur un ton aussi absolu, peut croire, ou au moins présumer que tout ce qui est contenu dans un tel ouvrage est aussi vrai que l'Évangile; et je pense que c'est pour obtenir ce résultat que le P. Patuzzi se sert d'un pareil style. C'est encore dans ce but, à ce que je crois, qu'il ajoute les conclusions suivantes, dans une forme interrogative: « Que vous

semble-t-il de ce paradoxe, monseigneur ? — Cela ne devrait-il pas convaincre monseigneur de l'erreur où il est plongé ? — Comment pourriez-vous contester cela ? — J'ai été étrangement surpris de voir un tel homme. — Que vous semble (ami) de cette réponse ? — Je suis tout étonné. — Il faut une grande patience pour écouter de pareilles réponses. » Ce style est un moyen adroit employé par le P. Patuzzi pour donner à croire que tout ce qu'il dit est certain et évident. J'avoue que des tournures de phrases aussi exagérées m'ont quelquefois fait craindre à moi-même de ne pas bien comprendre les arguments qu'il expose avec tant d'emphase. Mais après un nouvel examen, j'ai parfaitement reconnu leur peu de valeur. J'ai donc voulu prévenir le public afin que lorsqu'il lira les ouvrages du P. Patuzzi, il ne se laisse pas éblouir par ses exagérations, mais qu'il examine seulement avec réflexion les doctrines que ce Père professe, et qu'il lui donne raison s'il le mérite.

IV. Quant à la seconde assertion qu'il émet, c'est-à-dire d'avoir parlé dans l'intérêt du public et de la vérité, je lui répondrai que quant à la vérité de ces choses, au fond ce n'est pas à lui ou à moi à décider de quel côté elle se trouve, mais aux savants. Pour ce qui concerne l'intérêt du public, j'ai dit et je le répète qu'il a tort de prétendre que les fidèles parviendront au salut en adoptant son système de rigueur qui consiste à soutenir que nous ne pouvons nous sauver qu'en suivant les opinions qui sont moralement certaines ; car une telle rigueur (quoiqu'il prétende l'appuyer sur des passages des auteurs anciens) n'a jamais été enseignée ni pratiquée par l'Eglise. Il est certain, au contraire, que nous aurons

à rendre compte à Dieu, non seulement de la trop grande indulgence, mais encore de la trop grande rigueur dont nous aurons usé dans la direction des consciences, en leur suggérant des scrupules qui les exposent à se perdre. C'est précisément cet *ædificare ad gehennam* que détestent tant les canons ainsi que les docteurs, et particulièrement saint Antonin. Ainsi l'une et l'autre erreur sont également prohibées par la loi naturelle elle-même. Le P. Cabassut, en traitant cette question, écrit ces sages paroles (1) : « A quibusdam ingeniis ultra modum aut severioribus, aut indulgentioribus, magis » periclitet animarum salus difficile æstimatu est. » Et après avoir blâmé la trop grande indulgence, il prononce une égale réprobation contre la trop grande rigueur: « Eum hominem ad nimis ardua » compellit, viam salutis æternæ præcludit; salvan» dos (ut ait D. Bonaventura) damnat, et conscios » propriæ infirmitatis ad desperationem adigit. Ac» cidit enim, ut miseri homines, hac audita rigidiore » doctrina, credant, vel dubitent, inesse mortalem » culpam, ubi nulla est; sed tamen rei difficultate » victi, ex erronea conscientia mortaliter peccant, et » damnantur... Recte ergo D. Bonaventura (2) : Ca» venda est conscientia nimis larga, et nimis stricta; » nam prima generat præsumptionem, secunda des» perationem : item prima sæpe salvat damnandum, » secunda e contra damnat salvandum. » C'est pourquoi Jean Gerson écrit: « Doctores theologi non » debent esse faciles ad asserandum, aliqua esse pec» cata mortalia, ubi non sunt certissimi de re; nam

(1) Cabass. Theor. Jur. in præfat.

(2) S. Bonav. Comp. theol. verit. l. 2. cap. 32. n. 5.

» per ejusmodi assertiones rigidas et nimis strictas
» in rebus universis nequaquam eriguntur homines
» a luto peccatorum, sed in illud profundius, quia
» desperatius, demerguntur. Quid prodest, imo quid
» non obest, coarctare plus justo mandatum Dei,
» quod est latum nimis (1)? »

V. Nous n'ignorons pas que les anti-probabilistes tournent en ridicule ceux qui veulent appliquer ce texte de l'Évangile à l'usage licite des opinions probables, en disant avec saint Augustin que la sainte charité ne consiste pas à profiter d'une opinion probable, mais à supporter avec plaisir le joug de Jésus-Christ. Nous savons cela et nous l'adoptons parfaitement ; mais nous soutenons que, même en usant des opinions probables, la loi divine ne laisse pas que d'être un joug très pesant et si pesant, que sans une grâce spéciale de Dieu il est impossible de l'observer parfaitement. Mais la loi divine n'est pas comme la veulent rendre les anti-probabilistes, c'est-à-dire intolérante et moralement impossible à accomplir, commandant, sous peine de faute grave, l'observation de toutes les lois douteuses comme si elles étaient des lois absolues; tandis que tous les auteurs anciens, ainsi que saint Raimond, saint Thomas, saint Antonin et plusieurs autres dont nous donnerons la liste au chapitre v, n. 17, ont enseigné que l'on ne doit qualifier aucune action de péché mortel, tant que cela n'est pas établi d'une manière constante par quelque passage de l'Écriture ou par quelque canon de l'Eglise.

VI. En vain dirait-on qu'en suivant l'opinion la

(1) Gerson lib. de Vita spirit. Lect. 4.

moins sûre, lorsqu'elle n'est qu'également probable, l'on met le salut de son âme en péril : car on la place bien plus facilement dans ce péril lorsque, sans une raison juste et certaine, on s'impose l'obligation de suivre les opinions les plus rigoureuses dans tous les cas douteux, comme l'écrit avec beaucoup de raison le P. Suarez : « Imo potius periculum animarum incurreretur, si tot vincula in casibus dubiis injicerentur (1). » Remarquez aussi ce qu'a écrit avec plus d'étendue le cardinal Pallavicin dans le même but : « Per se spectatum effatum illud, in dubio tutior pars est eligenda, verissimum est, si recte intelligatur ; nam vel agitur de electione practica, et hæc semper debet esse tutissima, quia debet esse evidenter licita ; vel de electione sententiæ speculativæ, et circa eam quærenda quidem est major securitas sententiæ, non major securitas actionis. Si induceretur opinio, quod semper teneremur facere actionem, quæ securior est etiam à transgressione materiali, hoc opinio non esset tutior, sed maxime exposita periculo frequenter transgressionis formalis : quare tutior est opposita (2). » C'est ce qu'écrit également le P. Bancel, dominicain : « Multa sunt, quæ tutius est facere, sed simul etiam tutius est non se credere obligatum ad ea facienda, nisi moraliter ipsi constet de tali obligatione. » Puis il conclut ainsi : « Cum non debeamus formare conscientiam de obligatione ad aliquid sub pœna peccati, nisi moraliter constet de obligatione, non debemus onus illud imponere, dum moraliter nobis constat superesse nobis libertatem am-

(1) Suar. in 2. 2. quæst. 89. art. 7.

(2) Pallavic. in 1. 2. disp. 9. c. 4. art. 11. n. 12.

» plectendi quamcumque voluerimus ex hujusmodi » opinionibus (1). » Tout cela est confirmé par le P. Humbert, général de l'ordre des Dominicains, qui réprouve dans les termes suivants l'usage des opinions trop sévères dans la direction des consciences : « Terrentur enim homines, et hoc in tan» tum ut salutem negligant; idcirco relaxanda est, » quantum fieri potest, rigiditas, et agendum benigne, » quia sic melius trahuntur ad salutem, cum sen» tentiæ meliores tenentur (2). » Saint Antonin, en soutenant que l'attention intérieure n'est pas nécessaire pour accomplir en particulier les heures des canons, en a donné la raison suivante : « Hunc » intellectum teneas, quia benignior est, et quia » non debet Ecclesia laqueum injicere (3). » C'est ce qu'a écrit aussi Guillaume au rapport de Jean Nider, dans les termes suivants : « Item idem » Willelmus in materia de decimis, recitans duas » opiniones, dicit quod illa prima opinio, scilicet » quod antiquas decimas sine peccato in fundis re» tinere possint laici, benignior est, et ideo magis » amplectenda (4). » Ainsi donc si le P. Patuzzi prétend avoir écrit pour la défense de la vérité, pour l'intérêt du public et pour la gloire de Dieu, j'ai écrit, moi aussi, pour la vérité, pour l'intérêt du public et pour la gloire de Dieu. Il dit et répète que je suis aveuglé par la passion qui m'engage à soutenir l'opinion dont j'ai embrassé la défense. Mais j'ai protesté et je proteste de nouveau qu'en consultant

(1) P. Bancel. t. V. Brev. univ. Theol. p. 2. tr. 6. quæst. 5. art. 5.

(2) P. Humbert in Gloss. Prol. const. ordin. litt. 1.

(3) S. Antonin. p. 3. tit. 13. cap. 1. §. 7.

(4) Nyder de sect. præc. cap. 24.

ma conscience je ne puis, sans me croire coupable d'une faute grave, adopter son système, qui refuse l'absolution à tous ceux qui voudraient suivre une opinion également probable, mais qui ne serait pas moralement et directement certaine. Du reste, s'il veut persister dans son incrédulité, il en est le maître.

VII. Dans sa seconde réponse, le P. Patuzzi prétend que toutes les personnes (sans en excepter une seule) qui ont lu la première, l'ont trouvée convaincante. Mais je puis, moi, assurer tout le contraire ; car il m'a été écrit, soit du royaume de Naples, soit de l'extérieur, que beaucoup de personnes, après avoir lu le livre de mon adversaire, l'ont entièrement désapprouvé ; tandis que mes raisonnements leur ont paru évidents. Un évêque d'un profond savoir ayant lu mon ouvrage, dit : « Ce n'est pas là une dissertation, mais une démonstration. » Du reste, je ne me permettrai pas de faire l'énumération d'un si grand nombre de savants évêques, prêtres et religieux qui partagent mon opinion, car je craindrais que plusieurs ne voulussent pas être nommés ici, de peur d'être taxés de laxisme, suivant l'usage du monde, parce qu'ils se trouveraient rangés parmi les probabilistes. Néanmoins j'ai jugé à propos de faire imprimer un grand nombre de lettres qui m'ont été adressées par de savants évêques et d'autres personnes très recommandables, qui ont lu notre Apologie et n'ont pas rougi de donner leur approbation à notre système (je conserve les originaux de ces lettres).

VIII. Du reste, je n'ai pas la prétention de demeurer vainqueur dans cette querelle ; tout ce que je veux, c'est d'exposer au jugement des hommes

savants les raisons qui me font persister à défendre mon opinion. Ces raisons me paraissent évidentes, et toutes les objections qu'on y a faites n'ont fait que me raffermir dans mon sentiment. Du reste, si quelqu'un veut encore entreprendre de les réfuter, je déclare que je ne m'en inquiéterai aucunement, et qu'au contraire je le remercierai de m'avoir éclairé; mais, de même que je ne m'inquiéterai pas de ceux qui ne se rendront pas à l'évidence de mes raisons, de même ils ne doivent pas, de leur côté, s'inquiéter si je ne suis pas persuadé et convaincu par leurs objections.

IX. Mais laissons de côté tout ce qui ne tend pas au but principal de cet ouvrage, et examinons les raisons sur lesquelles est fondé l'usage licite des opinions également probables: voyons si ces raisons sont ou non valables.

CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES NÉCESSAIRES POUR LA PRÉSENTE CONTROVERSE.

I. Il faut faire ici plusieurs distinctions afin d'éviter toute confusion et toute équivoque; d'un autre côté, il est certain que l'usage de l'opinion la plus probable est parfaitement licite, car le pape Alexandre VIII a condamné la proposition contraire (n. 8) qui portait: «Non licet sequi opinionem vel inter » probabiles probabilissimam,» laquelle proposition est admise par les auteurs qui soutiennent que l'on ne peut suivre que les opinions qui sont parfaitement

dégagées de tout soupçon d'erreur. Car l'opinion la plus probable, étant comprise dans les termes de la probabilité (*inter probabiles*), n'exclut pas, pour une personne prudente, toute crainte d'erreur. Et cependant l'opinion contraire ne peut pas absolument être considérée comme probable ; il n'y a en sa faveur qu'une simple présomption, et non pas même une faible probabilité : c'est pourquoi on ne peut, dans le sens large, regarder l'opinion la plus probable comme moralement certaine, quoiqu'on ne le puisse pas dans le sens strict. J'ai dit : *une présomption, et non pas même une faible probabilité*, parce que la faible probabilité n'est pas, à proprement parler, une probabilité, mais une vaine apparence de probabilité qui ne s'oppose pas à ce que l'on ait sur l'opinion contraire une certitude réelle, et même une certitude morale stricte.

II. Il est également certain, d'un autre côté, qu'il n'est pas permis de suivre l'opinion peu probable, ainsi que cela résulte de la condamnation prononcée par Innocent XI (n. 3) contre la proposition qui portait : « Generatim dum probabili» tate, sive intrinseca, sive extrinseca quantumvis » tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, » confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. » Cela s'applique aussi à l'opinion douteusement probable ou probablement probable; de même qu'il n'est pas permis, d'après notre système, de suivre l'opinion qui favorise la liberté, lorsqu'on sait d'une manière certaine qu'elle est de beaucoup moins probable que celle qui favorise la loi ; parce que, lorsqu'on est certain que l'opinion la moins sévère est moins probable, cela indique une grande prépondérance de la probabilité qu'obtient l'opinion

la plus sévère; et dans ce cas, la loi, au lieu d'être strictement douteuse, est moralement ou quasi moralement certaine, et en cette qualité elle est obligatoire, car elle se trouve par cela seul suffisamment promulguée.

III. Toute la question se réduit donc à savoir s'il est permis de suivre l'opinion favorable, lorsqu'elle est également ou quasi également probable, au lieu de suivre l'opinion contraire qui est dans l'intérêt de la loi. Nous avons dit *quasi également*, parce que, lorsque la probabilité de l'opinion qui favorise la liberté est peu inférieure à la probabilité de l'opinion contraire, on la dit également probable, selon le sentiment unanime des probabilistes et des anti-probabilistes, et selon l'axiome général que *parum pro nihilo reputatur*. Outre que lorsque la prépondérance en faveur de la loi est très petite, on peut douter si cette prépondérance existe ou non, du moins la loi est, dans un tel cas, considérée comme entachée d'un doute strict, et par conséquent elle n'est pas obligatoire, ainsi que nous le démontrerons ci-après.

VI. Je dois cependant faire remarquer que l'usage de l'opinion également probable ne peut pas être admis en toute matière, quoique la loi soit douteuse. Il faut à cet égard faire la distinction que propose le P. Suarez (1), et voir si l'opinion porte sur le *droit* ou sur la *chose elle-même*. En effet, lorsque l'opinion est relative au *droit*, c'est-à-dire lorsqu'on pense qu'une action n'est pas prohibée, on peut suivre cette opinion en se fondant sur un précepte indirect certain (ainsi que nous le démontrerons

(1) Suarez l. 2. cap. 3. d. 12. sect. 6.

plus loin), c'est-à-dire sur le principe que la loi est alors douteuse, et comme telle non obligatoire; parce que, dans ce cas, elle n'est pas suffisamment promulguée. Mais lorsqu'il n'y a une opinion probable qu'en faveur de la chose elle-même, et lorsqu'il s'agit d'un simple fait, comme, par exemple, lorsqu'il est probable qu'un tel sacrement est valable, qu'un tel remède est utile; alors, si l'opinion contraire se trouve probable aussi, nous sommes obligés, ou par la vertu de religion, ou de la justice, ou de la charité, à éviter l'irrévérence ou le préjudice que notre action pourrait causer; c'est pourquoi nous ne pouvons pas, dans un pareil cas, nous prévaloir des opinions probables, et nous devons au contraire nous en tenir aux plus sûres.

V. Ce même motif fut cause qu'Innocent XI condamna avec juste raison la proposition 1 qui portait: « Non est illicitum, in sacramentis conferendis, » sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, » relicta tutiore, nisi id vetet lex, aut conventio, aut » periculum damni gravis incurrendi. Hinc sententia » probabili tantum utendum non est in collatione » baptismi, ordinis sacerdotalis, aut episcopalis. » Ainsi donc, lors même qu'il serait probable et plus probable que le sacrement administré de telle manière est valable, on devrait toujours suivre l'opinion qui donne le plus de garantie pour la validité du sacrement, parce qu'il n'est pas permis de s'exposer à faire un sacrement nul.

VI. Mais l'argument que les anti-probabilistes prétendent en tirer contre l'usage de l'opinion probable en toute autre matière, ne peut avoir aucune force. On doit, disent-ils, aux préceptes divins le même respect qu'aux sacrements. S'il n'est pas per-

mis de se prévaloir d'une opinion probable lorsqu'on doit s'exposer à rendre un sacrement nul, il ne l'est pas non plus de se prévaloir d'une opinion probable en s'exposant à violer un commandement divin. Mais il est facile de répondre à ce raisonnement : en effet, autre chose est s'exposer à violer une loi douteuse, autre chose s'exposer à violer une loi certaine. En ce qui concerne les sacrements, il y a une loi certaine et obligatoire qui nous défend de nous exposer à faire un sacrement nul ; c'est pourquoi, dans les questions qui portent sur la validité d'un sacrement, nous ne pouvons nous fonder que sur des opinions certaines. Mais en toute autre matière, lorsqu'il y a deux opinions également probables et opposées sur la question de savoir si la loi existe ou non, alors cette loi est douteuse, et comme telle non obligatoire, ainsi que nous le démontrerons ci-après par plusieurs raisons très bien fondées. Il faut considérer que le danger de faire un sacrement nul entraîne toujours celui de préjudicier à ceux qui le reçoivent, et ce préjudice peut être très grave non seulement dans l'administration du baptême et de l'ordre, comme le dit la proposition, mais encore pour les autres sacrements.

VII. C'est aussi avec raison que le pape Innocent XI condamna la proposition 2 qui portait : « Probabiliter existimo judicem posse judicare » juxta opinionem etiam minus probabilem. » Car le juge doit juger suivant le droit de chaque partie : et lorsque les deux parties ont un droit également fondé, il doit non pas adjuger la chose en litige à celle des deux parties qui lui plaît, mais la partager entre les deux.

VIII. C'est avec plus de raison encore que le

même pontife condamna la proposition 4 qui permait : « Ab infidelitate excusabitur infidelis credens, » ductus opinione minus probabili, » Parce qu'en matière de foi, chacun doit embrasser la religion la plus sûre (et c'est certainement la religion catholique), afin d'éviter de se damner éternellement, attendu que la probabilité des opinions ne peut pas faire qu'une religion fausse soit vraie; outre que les infidèles et les hérétiques ne peuvent pas regarder comme probables les maximes de leurs religions sans qu'il y ait de leur faute, parce que s'ils priaient, comme ils le doivent, le Père des lumières, il leur accorderait la lumière nécessaire pour connaître la vraie religion. Il est vraiment surprenant que les anti-probabilistes continuent à s'appuyer de ces propositions condamnées, après qu'on a tant de fois réfuté leur système, et réfuté d'une manière irrésistible.

IX. De même il est certain que le médecin ne doit administrer aux malades que des remèdes sûrs, et non pas des remèdes qui peuvent probablement leur faire du bien, lorsqu'ils peuvent probablement aussi leur être nuisibles ; parce que si par l'événement le remède se trouve nuisible, le mal est irréparable. En général, toutes les fois qu'il s'agit d'un préjudice de fait envers le prochain qui peut résulter de quelqu'une de nos actions, nous ne devons pas suivre les opinions probables, nous devons nous en tenir aux plus sûres ; parce que dans aucun cas il ne peut être permis d'exposer le prochain à un préjudice grave : lequel préjudice frappera sur lui, si l'opinion qu'on aura suivie se trouve fausse. De même il m'est défendu de tirer sur ce qui me paraît pouvoir être un animal, mais qui peut tout

aussi bien être un homme ; parce que, si c'est un homme, la présomption que j'ai eue que c'était un animal ne fera pas que je ne lui aie donné la mort ; de même je ne dois pas prendre un breuvage qui me paraît probablement empoisonné et probablement innocent, parce que, s'il se trouve empoisonné, je me serai dépouillé de la vie qu'une loi certaine m'oblige à conserver.

X. Il en est tout autrement lorsque la probabilité ou le doute probable ne porte que sur l'existence d'un précepte ; car, dans ce cas, notre conscience peut être rassurée si nous sommes certains que notre action soit bonne ; la raison en est qu'en agissant ainsi, le danger du péché formel disparaît, et il ne reste plus que celui du péché matériel, lequel, comme nous le verrons au chapitre suivant, n'est pas considéré par les théologiens comme un obstacle au salut éternel ; car Dieu ne condamne que les péchés formels, et non pas les péchés matériels, qui ne sont pas réellement des péchés, mais qu'on appelle néanmoins péchés matériels, parce qu'ils fourniraient la matière du véritable péché si, en les commettant, on en connaissait le mal. Il y a des auteurs, quoique peu nombreux, qui refusent d'admettre une ignorance invincible et par conséquent innocente, sur aucun précepte naturel quoique obscur et éloigné des premiers principes de la loi de nature. Ils disent en conséquence que toute faute qui porte atteinte à la loi naturelle constitue un péché formel, lors même qu'on a agi avec ignorance et sans attention. Au nombre de ces écrivains se trouve l'auteur anonyme de la *Règle des Mœurs*, et le P. Pattuzzi paraît aussi devoir être rangé parmi eux, au moins d'après le langage qu'il tient dans sa première Ré-

ponse, quoique dans la seconde il dise que cette opinion est douteuse. Du reste, les auteurs qui nient l'ignorance invincible à l'égard des préceptes du droit naturel, n'ont d'autre but que de repousser l'usage des opinions probables. C'est pourquoi il faut avant tout nous occuper d'éclaircir ce point.

CHAPITRE II.

OU IL EST DÉMONTRÉ QUE L'ON PEUT ADMETTRE L'IGNORANCE INVINCIBLE SUR DES OBJETS RELATIFS A LA LOI NATURELLE.

I. Quant aux choses que l'homme peut et doit savoir, il est certain qu'on ne peut pas admettre une ignorance invincible ; par conséquent, lorsqu'il ignore ces choses-là, et qu'il peut, par sa diligence (studio superare potest, comme dit saint Thomas (1)), vaincre son ignorance, alors il commet un péché. Quant aux choses que nous devons savoir, voici l'énumération qu'en fait saint Thomas dans le même passage : « Omnes tenentur scire » communiter ea quæ sunt fidei et universalia juris » præcepta singuli autem qui ad eorum statum vel » officium spectant. » Ainsi donc, en ce qui concerne le droit naturel, on ne peut pas admettre une ignorance invincible des commandements de la loi naturelle ; tels que : « Deus est colendus ; quod » tibi non vis, alteri non feceris, etc. » On ne peut

(1) S. Thomas. 1. 2. q. 76. a. 2.

pas non plus l'admettre à l'égard des conséquences immédiates ou prochaines de ces commandements; tels, par exemple, que les préceptes du Décalogue. Elle ne peut pas être admise non plus à l'égard des devoirs relatifs à l'état qu'on exerce ou à l'emploi que l'on occupe, parce que celui qui embrasse un état, tel que celui d'ecclésiastique, ou de religieux, ou qui se charge d'un emploi, soit de juge, de médecin, de confesseur, ou autre emploi semblable, est tenu de s'instruire dans la connaissance des devoirs que lui impose cet état ou cet emploi, et lorsque, ne les connaissant pas, il néglige de s'en instruire, soit par la crainte d'être ensuite obligé de les observer, soit par une simple négligence volontaire, il est dans une ignorance coupable, et toutes les erreurs qui en sont le résultat sont autant de fautes, quoiqu'en les commettant il en ignore le mal. Attendu que pour les rendre coupables il suffit de la connaissance virtuelle, ou (comme l'appellent certains auteurs), interprétative, qu'il a eue dès l'origine en négligeant de s'instruire de ses propres devoirs; suivant l'opinion unanimement très bien fondée de Habert, du P. Colet, continuateur de Tournely, du P. Antoine (1), et de plusieurs autres de l'école de saint Thomas, suivant ce qui a été observé plus haut, et par la raison plus spéciale qu'en donne ce saint dans un autre endroit (2), où il écrit qu'on ne peut point excuser le juge qui juge mal par ignorance de la loi qu'il devait connaître.

(1) Habert theol. dog. t. III. de act. Hum. c. 1. § 3. q. 5. Colet. comp moral. t. I. pag. 520 et 525. Antoine. théol. mora. cap. 4. de peccat. q. 7.

(2) S. Thom. de cons. q. 17. a. 5. ad 3 et ad 5.

II. J'ai dit l'opinion unanime, parce que, quoique plusieurs autres auteurs, tels que Silvius, Suarez, Gammache, Isambert, etc., semblent exiger, pour toute espèce de péché, la connaissance actuelle; néanmoins, ils admettent tous que pour rendre coupables les erreurs futures, il suffit de savoir, en embrassant un état ou un emploi, qu'on est obligé de s'instruire des devoirs de cet état ou de cet emploi et de négliger de remplir cette obligation, parce qu'alors on prévoit au moins d'une manière confuse les erreurs qu'on pourra commettre, et on ne les évite pas. Si, après être suffisamment instruite, une personne se trompait dans quelque point particulier appartenant à son état ou à son emploi, non par négligence, mais par une pure ignorance ou inadvertance invincibles, elle serait certainement exempte de toute faute, comme nous le démontrerons bientôt.

III. Il est donc indubitable qu'on ne peut alléguer l'ignorance invincible pour ce qui regarde et les principes de la loi naturelle et leurs conclusions prochaines, et les obligations certaines de son état; car la lumière naturelle fait connaître toutes ces choses à tous les hommes, si ce n'est à ceux qui ferment les yeux pour ne point les voir. Et c'est de cela dont parle expressément S. Thomas dans un autre lieu (1) : « Ad legem naturalem pertinent primo » quidem quædam præcepta communissima quæ sunt » omnibus nota; secundario autem quædam secun» daria præcepta magis propria, quæ sunt quasi » conclusiones propinquæ principiis. » Il dit qu'on ne peut ignorer, sinon par passion et par ignorance

(1) S. Thomas 2. 2. q. 94. a. 6.

coupable, les premières comme les secondes ; car, selon ce qu'écrit le P. Suarez, « natura ipsa, ac »conscientia ita pulsat in actibus eorum, ut non »permittat ea inculpabiliter ignorari. »

IV. C'est au contraire le sentiment commun des théologiens tant probabilistes qu'anti-probabilistes, que dans les conclusions médiates et obscures ou éloignées des premiers principes, on peut alléguer et on doit admettre l'ignorance invincible. C'est ainsi que l'enseigne saint Thomas (1), qui dit que l'ignorance peut être volontaire et coupable de deux manières : « Vel directe, sicut cum aliquis »studiose vult nescire, ut liberius peccet ; indirecte, »sicut cum aliquis propter laborem, vel propter »alias occupationes negligit addiscere id, per quod »a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit »ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum. »Si vero ignorantia sit involuntaria, sive quia est »invincibilis, sive quia est ejus, quod quis scire non »tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato. » Ce saint en disant : « Si vero ignorantia sit involun»taria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus, »quod quis scire non tenetur, talis ignorantia om»nino excusat a peccato, » déclare évidemment que l'ignorance, bien qu'elle frappe même sur des choses que nous sommes tenus de savoir lorsqu'elle est invincible, excuse entièrement du péché. Saint Thomas enseigne la même chose en termes plus exprès quand il dit (2) : « Error autem conscientiæ quan»doque habet vim absolvendi, sive excusandi, quan»do scilicet procedit ex ignorantia ejus, quod quis »scire non potest, vel scire non tenetur; et in tali

(1) S. Thomas. 1. 2. q. 76. a. 3.

(2) S. Thomas. quodlib. 8. a. 15.

» casu, quamvis factum sit de se mortale, tamen » intendens peccare venialiter, peccaret venialiter; » et par conséquent si une personne pensait ne commettre aucun péché, elle ne pècherait point. Que l'on remarque ces mots : « scire non potest, vel scire » non tenetur. » Donc, lors même qu'une personne est tenue de savoir le précepte, si elle ne peut pas le savoir, son ignorance est invincible et l'excuse de la faute. C'est avec raison que le P. Jean de Saint-Thomas avertit que ces mots, *potest scire*, doivent s'entendre non d'une manière éloignée, mais très prochaine; de sorte que l'omission du soin exigé pour rechercher la vérité, procède proprement de la volonté : « Illud axioma, qui potest, et tenetur, » et non fecit, peccat, intelligi de eo, qui potest » proxime, et expedite non remote tantum et impe- » dite, quia, ut supra diximus, omissio, ut sit vo- » luntaria, debet procedere ab ipsa voluntate (1). »

V. Saint Antonin enseigne également qu'on allègue avec raison l'ignorance invincible dans les conclusions éloignées : « Et si diceretur hîc esse usu- » ram, et usura est contra Decalogum. Respondetur, » sed hunc contractum esse usurarium non est cla- » rum cum sapientes contraria sibi invicem in hujus- » modi sentiant. Cum autem dicitur ignorantia juris » naturalis non excusare, intelligitur de his quæ ex- » presse per se, vel reductive sunt circa jus naturale, » et divinum, ut contra fidem, vel præcepta, per » evidentes rationes, vel determinationem Ecclesiæ, » vel sententiam communem doctorum, et non de » his quæ per multa media et non clare probantur » esse contra præcepta et articulos. »

(1) Joan. a S. Thoma. 1. 2. q. 6. disp. 3. diff. 1.

VI. Habert pense de même et dit : « Circa conclusio-
» nes juris naturalis, quales sunt prohibitio usuræ,
» uxorum pluralitas, matrimonii indissolubilitas,
» etiam interveniente aliqua gravi causa, potest esse
» ignorantia invincibilis, quia non deducuntur ex
» primis principiis, nisi longiori discursu. » Et A. Gerson qui écrit : « Concors est sententia, nullam in
» iis quæ legis naturalis sunt cadere ignorantiam
» invincibilem. » Il répond que cela se dit des premiers principes et des premières conclusions, et non des conclusions plus éloignées. Bien plus, il ajoute que quelquefois les premières conclusions peuvent, dans certaines circonstances, être invinciblement ignorées ; par exemple, si quelqu'un se persuade par erreur, qu'il est obligé de mentir pour sauver son prochain de la mort.

VII. Jo. Duhamel écrit la même chose : « Quod
» autem ex eo jure necessario quidem, sed non ita
» manifeste deducitur, ut forte polygamia, et alia
» hujus generis invincibiliter ignorari posse proba-
» bile videtur, adeo ut nulla vel levi suspicione ea
» esse prohibita his in mentem venerit. Ac licet ea
» vitia ex peccatis libere admissis oriantur, ac
» proinde voluntaria videatur, et ea ratione igno-
» rantia sit pœna peccati ; hinc tamen non sequitur
» ea esse voluntaria, cum ex iis peccatis secutura
» mala prævisa non fuerant. »

VIII. Le P. Laurent Berti écrit la même chose et dit : « Verissimam tamen puto sententiam oppo-
» sitam, et circa consequentias juris naturæ remo-
» tissimas censeo ignorantiam invincibilem esse ad-
» mittendam... Illam tenent omnes fere ægidiani, ac
» thomistæ, et Sylvius, l'Herminier, aliique com-
» muniter ; cujus assertionis hæc videtur ratio aper-

»tissimi, quod conclusiones jus naturæ remotiores
» deducuntur ex principiis longiori implexoque dis-
» cursu, quem rudes plurimi efformare nequaquam
» valent. » Et il le prouve par saint Thomas, qui
dit : « Quædam vero sunt, quæ subtiliori conside-
» ratione indigeant disciplina. » C'est pourquoi le
P. Berti conclut qu'on ne doit point condamner
l'ignorant, lorsqu'il n'y a pas de négligence de sa
part. Et moi je dis qu'on ne doit pas même condam-
ner l'homme savant s'il agit par ignorance invinci-
ble, parce qu'il n'y a pas de savant qui sache juger
de toutes les choses obscures appartenant au droit
naturel selon la vérité; car la même vérité, comme
le dit saint Thomas, n'est pas également connue de
tout le monde : « Sed quantum ad proprias con-
» clusiones rationis practicæ, non est eadem veritas
» seu rectitudo apud omnes, nec est etiam æqualiter
» nota apud quos est eadem veritas (1). »

IX. Le P. Gonet pense la même chose dans son
ouvrage théologique (2), où, parlant des préceptes
éloignés des premiers principes, il dit : « Potest
» dari de illis ignorantia invincibilis, et excusans a
» peccato. » Et parlant dans un autre endroit (3) de
la même opinion, il dit que l'opinion contraire est
improbable et tenue par peu de personnes. C'est
aussi le sentiment du P. Colet (4), qui écrit : « Non
» datur ignorantia invincibilis juris naturalis quoad
» prima principia, et proximas eorum conclusiones;
» datur vero quoad conclusiones magis remotas. » Le

(1) S. Thom. 1. 2. q. 94. a. 2.
(2) Gonet in Clyp. Thom. t. III. disp. 1. 1. 4. § 1. n. 55.
(3) Id. tract. de probabi. circa fin.
(4) Colet comp. mor. t. I. cap. 1. a. 1. sect. 2 concl. 4. pag. 23.

P. Antoine (1) dit aussi : « Datur in aliquibus ignoran-
» tia invincibilis circa quædam præcepta juris natura-
» lis valde obstrusa, et remota a principiis. Est com-
» munis sententia, quia cum aliqua præcepta sint valde
» obstrusa, et remota a primis principiis, a quibus
» sine longo et difficili discursu deduci nequeunt,
» facile ignorari possunt invincibiliter. » Et, de plus, il rapporte qu'en 1685, entre divers articles fut condamné à Rome le suivant : « Nullam admitti-
» mus ignorantiam invincibilem juris naturæ in ullo
» homine, dum hic et nunc contra jus naturæ agit. »
J'ai voulu rapporter tout au long les propres paroles de ces divers auteurs parce qu'ils sont tous anti-probabilistes. Du reste, il y en a une foule d'autres qui tiennent pour certaine la même opinion ; tels sont Sylvius (2), Soto, Gammache, Isambert, le cardinal d'Aguirre, le P. Wigandt, le P. Cuniliati, les Salmanticiens, tant scolastiques que moraux, S. Anselme, Azor, Suarez, Tapia, Prado, Vasquez et Sanch., Lacroix, Duval, Medina, Maldonat, etc. C'est aussi l'opinion du savant évêque Jules Torni, qui écrit dans ses notes sur Estius que Cajetan avait été de cette opinion ; car ce dernier avait écrit : « Hominem quantum in se est in opinionum delectu
» a divina bonitate excusari, si veritatem non asse-
» quens a recta deflectat morum regula, non exigit
» magis Deus ab homine. » Monseig. de Beaumont,

(1) Antoine. theol. moral. de peccat. cap. 4. q. 6.

(2) Sylvius. 1. 2. q. 76. a. 8. Soto. de just. l. 1. q. 4. a. 4. Gammach. 1. 2. q. 94. Isamb. 1. 2. q. 79. a. 6. Card. Aguirre. t. III. Wigandt tract. 2. exerc. 3. n. 29. Cunil. tract. 1. cap. 1. n. 12. Salm. scholast. t. III. tract. 2. disp. 6. dub 2. p. 5. et Sal. mor. de. leg. cap. 1. n. 26. cum. S. Anselm. tract. 7. et aliis, Lacroix. lib. I. n. 720. cum aliis.

archevèque de Paris, a aussi écrit la même chose dans son instruction pastorale : « Bien qu'on ne puisse pas invinciblement ignorer les principes du droit naturel, et leurs conclusions prochaines, dit-il, cependant leurs conséquences plus obscures et éloignées peuvent être et sont souvent la matière d'une ignorance vraiment invincible. »

X. Notre opinion est encore corroborée par la propos. 2 de Baïus, condamnée par Alexandre VIII, qui disait : « Tametsi detur ignorantia invincibilis » juris naturæ, nec in statu naturæ lapsæ operantem » ex ipsa excusat a peccato formali. » De la condamnation d'une telle proposition, il résulte évidemment que le souverain pontife ne l'a condamnée que parce qu'il a posé pour certain qu'on peut alléguer l'ignorance invincible dans certaines choses obscures ayant rapport à la loi naturelle : autrement pourquoi la condamner? On déduit la même chose de la condamnation de cette autre proposition de Baïus : « Infidelitas negativa in iis, quibus Christus » non est prædicatus, peccatum est. » En outre cela ressort plus évidemment encore de la proposition condamnée par le même pontife : « Non licet sequi » opinionem vel inter probabiles probabilissimam. » Si l'on n'admet point l'ignorance invincible dans aucun cas ayant trait au droit naturel, comme le prétendent les adversaires, il ne serait pas exempt de faute celui qui suit l'opinion la plus probable; car cette dernière peut même être erronée, puisqu'elle n'est point en dehors, mais dans les termes de la probabilité. Mais la raison la plus certaine et évidente de notre opinion est celle donnée par saint Thomas : « Manifestum est, quod illa ignorantia, » quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et

» veritas. » (Psal. CXVIII, 151.) « Si filii tui..... ambula» verint coram me in veritate. » (III. Reg. III, 4.) « Ambulantes in veritate sicut mandatum accepimus » a Patre. » (II. Jo. 4.) « Gentium custodiam veri» tatem. » (Isa. XXVI, 2.) « Qui facit veritatem, venit » ad lucem. » (Jo. III, 21.) « In veritate non stetit. » (Jo. VIII, 44.)

XIV. Mais l'auteur pouvait s'éviter tant de peine, parce que tout le monde pense comme lui que nous sommes tenus dans nos actions à chercher et à suivre la vérité, lorsque nous l'avons trouvée. Mais nous demandons de quelle autre manière nous pouvons connaître cette vérité, si ce n'est par la raison? Il faut donc dire que nous devons suivre cette vérité qui nous est montrée par la raison. C'est pourquoi le P. Colet distingue avec raison la moralité objective de l'acte considéré en lui-même de la moralité formelle de celui qui agit; et il dit que quand on agit par ignorance invincible, mais avec la moralité formelle, alors non seulement on ne pèche pas, mais on est même méritant en agissant d'après la raison qui paraît droite, bien qu'elle répugne dans la vérité à la raison suprême. « Sed quia (écrit le » P. Colet) repugnantia hæc aliquando involuntaria » est, ut in iis qui invincibili laborant ignorantia, » ideo non semper imputatur ad culpam, sed ali» quando ad meritum ob bonam fidem agentis, qui » rectam rationem sibi sequi videtur, dum etiam ab » ea deficit. (1) » Et cela est confirmé par saint Thomas (2), qui enseigne que l'objet de l'acte est représenté à la volonté au moyen de la raison, et

(1) Colet. t. I. cap. 3. a. sect. 1. concl. 1. p. 95.
(2) S. Thomas 1. 2. q. 16. a. 1 ad 3.

quand il tombe sous l'ordre de la raison, cet objet cause dans la volonté la bonté morale. « Ad tertium » dicendum, quod bonum per rationem repræsen» tatur voluntati ut objectum; et in quantum cadit » sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et » causat bonitatem moralem in actu voluntatis; ratio » enim principium est humanorum et moralium » actuum, ut supra dictum est. » (Qu. 18. a 5.) Le saint dit ailleurs que les actes de la volonté sont dits bons et mauvais, selon qu'ils se rapprochent de la raison. « In actibus autem bonum et malum di» citur per comparationem ad rationem; quia, ut » Dionysius dicit (cap. IV, *de div. nomin.*) : Bonum » hominis est secundum rationem esse, malum au» tem quod est præter rationem... Dicuntur autem » aliqui actus humani, vel morales, secundum quod » sunt a ratione. »

XV. C'est pourquoi saint Thomas assigne la raison humaine pour règle prochaine de notre volonté, en disant que la loi éternelle, bien qu'elle soit la première règle, est néanmoins la règle éloignée, et c'est plutôt la raison de Dieu que la nôtre. « Re» gula autem voluntatis humanæ est duplex, una » propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ra» tio, alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, » quæ est quasi ratio Dei (1). »

XVI. Mais, non, dit l'auteur de la *Règle des mœurs;* quand on agit contre la loi, on pèche toujours, et la raison ne suffit pas pour nous excuser du péché. Voici comment il parle au chap. XI, pag. 168 : « On avoue que la raison doit être la règle plus prochaine de nos actions; mais quand cela

(1) S. Thomas 1, 2. q. 71. a. 6.

doit-il être? quand elle est soumise à la loi éternelle, etc. » Or, il n'arrive pas toujours que la raison se règle sur la loi de Dieu. C'est pourquoi, non seulement on ne peut pas dire que la raison soit la règle de nos actions et qu'on ne peut pas se tromper en la suivant, mais c'est une vérité reçue dans toutes les écoles, que quand la raison se trompe, la volonté pèche en la suivant : « Ratio humana potest » errare; et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta; sed voluntas concordans rationi est mala. » Telle est (c'est ainsi que termine l'auteur) la conclusion de saint Thomas et de tous les théologiens.

XVII. Mais voyons ce que dit saint Thomas dans l'endroit où il propose cet article : « Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona? » Ici le saint s'exprime ainsi (1) : « Hæc autem quæstio dependet ad eo, quod supra dictum est (q. 6, art. 8), » quod ignorantia quandoque causat involuntarium, » quandoque autem non. Et quia bonum et malum » morale consistit in actu, in quantum est voluntarius, ut ex præmissis patet (art. 2, hujus quæst.), » manifestum est, quod illa ignorantia quæ causat » involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis, non autem illa quæ involuntarium non causat. Dictum est etiam supra (qu. 6, art. 8), quod » ignorantia quæ est aliquo modo volita, sive directe, sive indirecte, non causat involuntarium. » Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam » actus voluntatis fertur : indirecte autem propter » negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud » scire, quod scire tenetur. Si igitur ratio vel conscien-

(1) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 6.

» tia erret errore voluntario, vel directe, vel propter
» negligentiam, quia est error circa id quod quis
» scire tenetur, tunc talis error rationis, vel con-
» scientiæ, non excusat, quin voluntas concordans
» rationi, vel conscientiæ sic erranti sit mala. »
Qu'on note ces mots : « Si igitur ratio, vel con-
» scientia erret errore voluntario, vel directe, vel
» propter negligentiam, quia est error circa id quod
» quis scire tenetur, tunc talis error non excusat. »
De sorte qu'au contraire, quand l'erreur n'est pas volontaire, ni directement ni indirectement, par négligence, elle excuse du péché. Il faut donc qu'il y ait toujours négligence pour rendre l'erreur volontaire.

XVIII. On ne peut pas dire que quand une chose est mauvaise, bien que la raison la représente comme bonne, elle est toujours mauvaise, parce que saint Thomas répond dans le même article (*ad primum*) qu'il est vrai pour la règle générale que :
« Bonum causatur ex integra causa, malum autem
» ex singularibus defectibus. Et ideo (ajoute le saint)
» ex hoc quod dicatur malum id, in quod fertur
» voluntas, sufficit, sive quod secundum suam na-
» turam sit malum, sive quod apprehendatur ut
» malum. » Mais cela ne fait pas que les actions qui se font contre la loi, soient des péchés formels. Quand on se trompe contre la loi invinciblement ignorée, on pèche seulement matériellement, mais non pas formellement, parce que la loi est la règle et la mesure de notre volonté, non comme elle est en elle-même, mais comme elle nous est représentée par la raison, ainsi que le remarque et l'écrit le P. Jean de saint Thomas. « Et cum instatur, quod
» potest ratio proponere contra legem ex errore

» invincibili; dicimus quod non potest proponere con-
» tra legem formaliter sed materialiter, id est contra
» legem ut est in se, non contra legem ut existimatam,
» sub qua conditione tantum potest lex mensurare,
» non secundum se præcise ut in se, et nondum ut
» manifestatam (1). » Selon ce que le même auteur avait d'abord écrit : « Moralitas in actibus liberis
» non est aliud, quam eorum commensuratio, et
» ordinatio secundum regulas rationis (2). »

XIX. Mais l'auteur de la *Règle des Actions* opposera que saint Thomas, dans le même article de la question 19, ajoute ces mots : « Si ratio errans
» dicat, quod homo teneatur ad uxorem alterius ac-
» cedere, voluntas concordans huic rationi erranti
» est mala, eo quod error iste provenit ex ignoran-
» tia legis Dei, quam scire tenetur. » Il dit donc que toutes les fois qu'il agit contre la loi divine, l'homme n'est point excusé du péché, bien que la raison lui représente le contraire, et il confirme cela par cet autre texte de saint Thomas : « Si alicui dictat con-
» scientia, ut faciat illud, quod est contra legem
» Dei... Si facit, peccat, quia ignorantia juris non
» excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invin-
» cibilis, sicut est in furiosis, et amentibus, quæ
» omnino excusat. » Il le confirme encore par ce texte de Benoît VIII (*de reg. jur.* Reg., 13. in 6), où il est dit : « Ignorantia facti, non juris, ex-
» cusat. »

XX. Mais il est facile de répondre victorieusement à tous ces textes. Saint Thomas, en disant :

(1) Joan. a. S. Thom. 1. 2. q. 18. disp. 11. art. 2. circa fin.

(2) Id. in citat. q. 18. disp. 9. art. 1.

« Ignorantia legis Dei, ignorantia juris non excusat,» parle seulement de l'ignorance de ces préceptes divins que le saint indique dans d'autres passages (comme nous l'avons noté 1. 2. quæst. 76. art 2. et quæst. 94. art. 6.) et qu'on ne peut ignorer sous faute de négligence positive, comme sont les premiers principes de la loi naturelle et leurs prochaines conclusions, c'est-à-dire les commandements du Décalogue, comme l'enseignent communément avec saint Thomas les autres auteurs cités plus haut. C'est encore ainsi qu'on doit entendre l'autorité de Gerson qui nous est opposée par notre adversaire, comme l'explique Habert; et c'est encore ainsi que doivent s'expliquer les autorités opposées du grand Albert et du pape Adrien, puisque dans la lettre pastorale de monseigneur de Beaumont, je trouve ces auteurs cités en notre faveur(1). Du reste il est certain que saint Thomas excepte les premiers principes et les conclusions prochaines, et dans les autres choses obscures, il admet certainement en plusieurs lieux, comme nous l'avons observé, l'ignorance invincible, puisque dans la question 76, 1.2. art. 7, il dit que quand l'ignorance est invincible, bien qu'elle soit des choses que l'homme doit savoir, elle excuse entièrement du péché : « Si vero sit » ignorantia, quæ omnino sit involuntaria, sive quia » est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire » non tenetur, omnino excusat a peccato (2). » De plus, dans un autre endroit cité plus haut de la question 19, art. 6, il dit qu'elle est alors mauvaise

(1) Albert. Magn. in 2. distinct. 22. art. 10. Adrian. in 4. sent. tract. de claus. Eccles. q. 5.

(2) S. Thom. 1. 2. q. 76. a. 34.

la volonté qui suit une raison erronée, quand la raison se trompe directement ou indirectement par négligence volontaire, touchant ce que l'homme doit savoir. « Si igitur ratio vel conscientia erret » errore voluntaria, vel directe, vel propter negli» gentiam, quia est error circa id quod quis scire te» netur, tunc talis error non excusat (1). » Donc, lorsque l'erreur n'est pas volontaire, au moins par raison de négligence, l'erreur excuse du péché, bien qu'elle soit de chose que « quis scire tenetur. »

XXI. Quant au texte opposé de Benoît VIII, « Ignorantia facti, non juris excusat, » Sylvius et la Glose sur ce texte, et le P. Antoine (2), répondent sagement que cela a lieu pour les lois du barreau, dont l'ignorance est ordinairement regardée comme non invincible, lorsqu'elles ont été légalement promulguées, pourvu qu'il n'y ait point quelque raison spéciale qui fasse présumer le contraire, comme on le voit dans le chap. *In tua sit, qui matr. accus.*, etc.

XXII. L'anonyme, pour prouver qu'on ne peut alléguer l'ignorance invincible touchant les choses de droit naturel, oppose divers textes des écritures : « Qui » autem non cognovit, et facit digna plagis, vapu» labit paucis. » (Luc. XII, 48.) « Delicta juventutis » meæ et ignorantias meas ne memineris. » (Psal. XXIV, 7.) « Misericordiam Dei consecutus sum, quia » ignorans feci in incredulitate. » (I. Tim. I, 13.) Mais tous ces textes, dit sagement Habert (3), ainsi que tous les interprètes sacrés, l'entendent de l'igno-

(1) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 6.

(2) Sylv. in 1. 2. q. 76. a. 3. q. 2. con. 7. et Antoine de peccat. cap. 4 q. 6.

(3) Habert de act. hum. cap. 1. § 3. circa fin.

rance crasse, qui ne fait que diminuer le péché, mais qui est châtiée, « quia (écrit Habert) est volita » saltem indirecte, quatenus qui ea laborat, volun» tarie omittit diligentiam, ut addiscat, vel suscipit » officium, ad quod præstandum non potest adipisci » scientiam requisitam. » C'est pourquoi, dit Habert, le concile de Diospolis condamna cette proposition de Pélage : « Ignorantia non subjacet peccato, quo» niam non secundum voluntatem evenit, sed se» cundum necessitatem. » Elle fut condamnée, parce que l'ignorance, quand elle est crasse, peut être vaincue, et par conséquent est coupable.

XXIII. Mais, réplique l'auteur, les Juifs crucifièrent Jésus-Christ sans le connaître, comme notre Sauveur lui-même le déclare, lorsqu'il dit : « Pater, » dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt. » (Luc. XXIII, 34.) Les infidèles croyaient rendre honneur à Dieu en tuant les apôtres. « Sed venit hora, ut » omnis qui interfecit vos, arbitretur obsequium se » præstare Deo. » (Joh. XVI, 2.) Les hérétiques crurent aussi défendre la vérité en persécutant les catholiques. Mais à tout cela le même Habert (*loco citato*) répond victorieusement par ces paroles : « Judæi per miracula et prophetias potuerunt cog» noscere Christum Dominum juxta illud : « Si enim » crederitis Moysi, crederitis forsitan et mihi; de » me enim ille scripsit. » (Jo. V, 46.) « Si opera non » fecissem in eis,..... peccatum non haberent. » (Jo. » XV, 24.) Hæretici et alii infideles, si velint atten» dere ad notas veræ religionis, eam in Ecclesia » romana facile deprehendissent. »

XXIV. Mais l'auteur anonyme réplique de nouveau, et dit : « L'ignorance de quelque précepte naturel vient de notre faute, ou parce que nous ne

mettons pas tous nos soins à rechercher la vérité, ou parce que nous ne demandons pas à Dieu comme il faut la grâce pour connaître la loi divine; car, dit-il, de même que notre foi doit être éclairée de la lumière divine pour croire les saints mystères, de même notre raison doit être éclairé de la même lumière pour connaître les voies qui conduisent à Dieu. C'est pourquoi David adressait à Dieu cette prière : « Seigneur, faites-moi connaître vos lois, et » apprenez-moi à faire votre volonté. » Aussi, à la page 353, l'auteur conclut-il ainsi : « Ce qui se fait parcette ignorance contre la loi de Dieu, n'est point sans péché. »

XXV. Mais je réponds : lorsque nous voyons tant d'homme savants et pieux, et canonisés même par l'Église, qui dans beaucoup de questions ont été d'avis différents sur des points de la loi naturelle, nous devons donc dire que les uns ou les autres ont péché et se sont damnés. Voici comment s'exprime le P. Antoine(1), dans le passage cité, sur ce point : « S. Thomas et S. Bonaventure, de multis » ad legem naturalem pertinentibus inter se dissi- » dent; ergo alteruter erravit : tamen neuter ullam » opinionem ante mortem retractavit. Ergo si non » datur ignorantia invincibilis legis naturalis in ali- » quibus, alteruter in gravi peccato mortuus est, » cum sit gravis culpa, docere culpabiliter errorem » circa præcepta divina, sicque damnatus est. » Il est certain (comme nous le savons) que saint Thomas pense que le juge doit condamner celui qui lors du jugement apparaît coupable, bien qu'il sache que l'accusé est innocent, tandis que saint Bonaventure

(1) Antoine de peccat. cap. 4. q. 6.

nie cela. Saint Bonaventure, d'un autre côté, veut que le pécheur se rende coupable d'un nouveau péché s'il ne confesse pas aussitôt son péché, et saint Thomas nie formellement cela. On pourrait, dit S. Antonin (1), rapporter une foule innombrable de semblables exemples. Le savant Morin écrit la même chose, et dit : « Quicumque Ecclesiæ attenderit facile animadverteret auctores ecclesiasticos multa aliquando opinionum varietate discordes fluctuasse (2). » De plus, Noël Alexandre assure que beaucoup de saints Pères sont tombés dans quelques erreurs : « Fatemur, in singulis pene Patribus nœvos reperiri, in plerisque etiam errores (3). » Le P. Berti écrit la même chose ; et en effet Sixte de Sienne rapporte de saint Jean Chrysostome : « Restat tertium, quod in præmissis Chrysostomi verbis continetur assertum, videlicet Saram in eo potissimum esse laudandam, atque imitandam, quod servandi mariti causa barbarorum sese adulterio exposuerit, consentiente tamen marito in ejus adulterium, imo etiam suadente (4). » Nous devrions donc dire que ces saints, ou d'autres auteurs ecclésiastiques, sont damnés, puisqu'ils ont écrit des opinions erronées sans s'être ensuite rétractés, ou au moins dire qu'en les écrivant ils ont péché mortellement ; mais je ne sais pas qui oserait dire une pareille chose.

XXVI. C'est pourquoi on ne peut pas dire que

(1) S. Antonin. part. 2. tit. 3. cap. 10. § 10.

(2) Morin. part. 3. exerc. 5. cap. 9. de sacr. ordin.

(3) Natal. Alexan. tom. 4. disp. 16. sect. 2. Berti theol. lib. 21. cap. 17. n. 5.

(4) Sixt. senen. Biblioth. sacr. adnot. 89.

celui qui étudie et prie comme il faut, obtiendra certainement la connaissance du vrai dans tous les doutes de la loi de nature, puisque, répond P. Colet dans l'endroit cité (1), les premières lumières de l'Église ont mis tout leur soin à étudier et à prier jour et nuit, et qu'ils ne sont cependant pas parvenus à savoir tout ce qu'ils désiraient. « Et vero si quælibet ignorantia juris naturalis » vinci possit, maxime per orationem ; atqui falsum » consequens, cum majora Ecclesiæ lumina dies » noctesque orando et studendo consumpserint, nec » tamen eas quas optabant cognitiones obtinuerint. » Combien n'y a-t-il pas de conclusions de la loi de nature, éloignées, il est vrai, des premiers principes sur lesquels, remarque avec raison le même auteur, se sont divisés les Pères et les docteurs de l'Église. « Atqui multæ sunt conclusiones à primis principiis » oriundæ, quarum cognitione cum magnis quidem » naturæ et gratiæ auxiliis haberi potest, cum circa » eas dividantur doctissimi simul et piissimi Ecclesiæ » Patres et doctores. »

XXVII. Mais Dieu est fidèle; il a promis d'exaucer celui qui le prie : *Petite et accipietis*. Si nous demandions à Dieu sa lumière comme il faut, il ne nous la refuserait pas : c'est donc notre faute si nous ne l'obtenons pas. Mais il faut distinguer deux sortes de lumières : l'une est *naturelle* ou naturellement acquise; c'est avec elle que nous connaissons les vérités morales de la loi divine touchant ce qui est commandé ou défendu. L'autre est la lumière *surnaturelle* de grâce ; c'est par elle que nous parvenons à connaître la force de la grâce di-

(1) Colet loc. cit. cap. 1. pag. 24.

vine, l'importance du salut éternel, les moyens de l'acquérir, ce qui peut nous la faire perdre, et autres choses semblables. Or, quand on pèche formellement contre la loi, faute de cette lumière de grâce, que nous avons négligé de demander à Dieu, il n'y a pas de doute que cette négligence est coupable puisqu'elle est volontaire; car si nous avions prié, cette lumière ne nous aurait pas manqué, parce que Dieu ne manque pas de donner les grâces spirituelles à celui qui les lui demande, comme est la lumière pour suivre ce que l'on sait être bon, et fuir ce que l'on sait être mal. Et c'est cette lumière que demandait David quand il disait: « Da mihi intellectum, et discam mandata tua; doce » me facere voluntatem tuam. » D'un autre côté, le Seigneur ne donne point et n'a point promis de donner à tout le monde la lumière nécessaire pour connaître toutes les vérités morales qui peuvent être connues par la connaissance naturelle; c'est pourquoi, quand on agit matériellement contre la loi, mais invinciblement, faute d'avoir cette connaissance naturelle, notre erreur alors n'est point coupable, puisque Dieu se contente que nous agissions selon le sentiment de la conscience, qui par le moyen de la raison nous est alors montré comme droit. Saint Paul dit : « Omne autem quod non est » ex fide (c'est-à-dire selon ce que nous dicte la » conscience, comme l'expliquent saint Ambroise, » saint Jean Chrysostome, Théodoret et autres) pec» catum est. » Par conséquent, celui qui agit selon sa conscience, ne pèche point. Saint Jean dit pareillement : « Si cor nostrum non reprehenderit » nos, fiduciam habemus ad Deum. » (I. Jo. III, 21.)

XXVIII. En somme, Dieu ne condamne que ces

actions où il y a malice volontaire, ou négligence volontaire; c'est pourquoi celui qui croit invinciblement bien agir, non seulement le Seigneur ne le punit pas, mais il récompense même souvent sa bonne intention, bien que son action soit contre la loi. « Sed quia repugnantia hæc (écrit P. Colet, » comme nous l'avons déjà noté) aliquando involun» taria est, ut in iis, qui invincibili laborant igno» rantia, ideo non semper imputatur ad culpam, sed » aliquando ad meritum ob bonam fidem agentis, » qui rectam rationem sibi sequi videtur, dum ab ea » deficit. » C'est ce qu'écrit aussi le P. Daniel Concina (1), docteur si sévère, dans sa théologie morale, où, bien qu'il dise dans l'argument, au chap. v, que l'action faite par erreur, même invincible, ne peut jamais être bonne et méritoire, néanmoins au n° 36 il se range de notre avis en disant : « Potest enim » quis, dum exercet opus materialiter malum, ha» bere plures actus bonos, intentionem nempe bo» nam Deo placendi, hos bonos et meritorios dici» mus, quamvis actus, qui per se tunc exercetur, sit » materialiter malus. Hæc bona intentio nulla prava » circumstantia inquinatur, quia opus malum, cum » non sit voluntarium, refundere in istos actus ma» litiam non volet. »

XXIX. Mais notre adversaire se lève fortement contre cela et en forme un chapitre à part (le ch. XIII), où il prend mille peines pour prouver que quand l'action est contraire à la loi divine, l'homme pèche toujours, bien qu'il agisse selon sa conscience. Voici comment il s'exprime; d'abord il dit : « C'est donc une maxime constante dans l'Évangile et dans la

(1) Concin. theol. christian. t. 2. l. 2. de Concin. Dissert.

doctrine des Pères, que l'intention et la fin communiquent leur bonté ou leur malice à nos actions, et les rendent bonnes ou mauvaises. » Mais, peu après, se contredisant lui-même, il parle autrement et dit : « Bien qu'on ait une bonne intention, si ce qu'on fait est mauvais en soi-même ou par quelque circonstance particulière, ou parce que c'est défendu par la loi de Dieu, on pèche cependant en le faisant. »

XXX. C'est ainsi que pense notre adversaire: mais outre le P. Concina et beaucoup d'autres docteurs, saint Thomas, saint Bernard, saint Ambroise et saint Jean Chrysostome, comme nous le verrons, pensent le contraire. D'abord saint Thomas propose cette question : « Utrum actus habeat speciem boni » et mali ex fine; » et il répond : « Dicendum, quod » aliqui actus dicuntur humani, in quantum sunt » voluntarii, ut supra dictum est. In actu autem » voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus » interior voluntatis, et actus exterior; et uterque » eorum actuum habet suum objectum. Finis autem » proprie est objectum interioris actus voluntatis. » Actus exterior accipit speciem ab objecto, circa » quod est; ita actus interior voluntatis accipit » speciem a fine, sicut a proprio objecto. Id autem » quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad » id quod est ex parte exterioris actus..... neque » actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi » in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani » species formaliter consideratur secundum finem, » materialiter autem secundum objectum exterioris » actus. » Ces paroles du saint docteur n'ont point besoin d'explication; il nous enseigne ici trop clairement que les actions humaines sont bonnes ou

dans un autre lieu en écrivant ainsi : « La loi n'est pas moins nécessaire pour nous convaincre des maximes que nous devons suivre, que pour nous instruire des mystères que nous devons adorer ; et notre raison ne doit pas être moins élevée par une lumière particulière, pour connaître les voies qui peuvent nous conduire à Dieu, que pour comprendre qu'il est notre vrai et suprême bienfaiteur ; » cela a besoin d'explication. Si par *la connaissance des voies qui peuvent nous conduire à Dieu*, on entend la connaissance des moyens pour faire le bien et éviter le mal (puisque ce sont là les voies qui nous conduisent à Dieu), c'est bien et je suis de cet avis ; j'ajoute même que celui qui ne connaît point *ces voies*, les ignore par sa faute, parce que Dieu s'est engagé à donner la grâce pour connaître *ces voies* à celui qui la lui demande, c'est pourquoi s'il manque c'est par sa faute. Ensuite si par la *connaissance des voies qui peuvent nous conduire à Dieu* on entend l'obligation de connaître toutes les vérités morales et d'ordre naturel, je réponds, comme je l'ai déjà dit, que Dieu ne s'est pas engagé à nous donner cette lumière surnaturelle pour savoir connaître toutes les vérités morales telles qu'elles sont en elles-mêmes ; car autrement nous devrions dire que tant de docteurs, dont plusieurs ont été canonisés, et dont plusieurs ont été entre eux d'avis différents touchant divers points de morale, ont péché les uns contre les autres pour avoir négligé ou de rechercher la vérité, ou de demander à Dieu la lumière particulière pour découvrir la vérité ; mais une semblable chose ne peut ni se dire ni se penser.

XXXV. L'adversaire prend ensuite une autre voie pour rendre coupable l'ignorance invincible de tout

ce qui a rapport au droit de nature. Il dit que le péché véniel a laissé en nous deux sortes de plaies : la concupiscence, par laquelle notre volonté est restée encline au mal, et l'ignorance par laquelle la raison est restée obscurcie. Et voici comment il argumente : « Si la concupiscence n'excuse pas celui qui s'adonne à ses déréglements, pourquoi l'ignorance excuserait-elle celui qui suit ses égarements ? » D'où il conclut que de même qu'on pèche en agissant par concupiscence, de même on pèche toujours en agissant par ignorance.

XXXVI. Mais il est facile de répondre clairement à cette objection. Celui-là pèche qui suit les déréglements de la concupiscence, parce qu'alors il adhère spontanément et volontairement à la malice de ceux-ci, de sorte qu'alors la concupiscence même est volontaire. Il en est autrement dans l'ignorance invincible qui n'est ni volontaire ni désirée. Il est certain qu'aucun péché n'est péché, s'il n'est point volontaire; c'est pourquoi, de même que nous péchons lorsque nous suivons les déréglements volontaires de la concupiscence, de même nous péchons pareillement en suivant les déréglements de l'ignorance vincible et volontaire. Mais, d'un autre côté, de même que sentir les aiguillons de la concupiscence, mais contre notre volonté, n'est point un péché, d'après ce que dit l'apôtre : « Quod nolo » malum, hoc ago. » (Rom., VII, 17.) De même aussi ce n'est point un péché d'agir selon l'ignorance invincible quand elle n'est pas volontaire.

XXXVII. L'auteur s'efforce ensuite à rendre coupable notre ignorance, au moins à cause des péchés que nous avons d'abord commis, et il dit que, de même que par nos péchés nous nous mettons dans

l'impuissance morale de faire le bien, de même nous nous mettons aussi dans l'impuissance morale de connaître le bien que nous devons faire et le mal que nous devons fuir. De même donc que l'impuissance ne nous excuse pas quand nous faisons le mal que nous savons être tel, de même aussi l'impuissance ne peut pas nous excuser quand nous ignorons le mal que nous faisons.

XXXVIII. Nous répondons d'abord avec Duhamel que la peine du péché n'est point un mal qui s'impute à péché à celui qui souffre cette peine; c'est pourquoi, bien que cette ignorance fût la peine des autres péchés que nous avons d'abord commis, ces péchés ne rendent point coupables les erreurs que nous commettons ensuite par ignorance invincible, parce que de telles erreurs ne sont pas volontaires ni prévues par nous : « At licet » (écrit Duhamel) ea vitia, ex peccatis libere ad» missis oriantur, ac proinde voluntaria videantur, » et ea ratione ignorantia sit pœna peccati; hinc ta» men non sequitur, ea esse voluntaria, cum ex iis » peccatis secutura mala prævisa non fuerant (1). » On répond en outre qu'il n'est pas vrai que, de même que nos péchés nous mettent dans l'impuissance morale de faire le bien, de même aussi ils nous mettent dans l'impuissance morale de connaître les préceptes naturels, parce que, comme nous l'avons dit plus haut, pour faire le bien il faut la grâce à laquelle certainement met empêchement celui qui pèche. Mais pour connaître les préceptes la grâce n'est point nécessaire, la lumière naturelle suffit; c'est pourquoi on ne peut pas dire que le péché

(1) Duhamel, lib. II. de act. hum. cap. 5. in fin.

qui ne prive pas l'homme de la lumière naturelle le met ensuite dans l'impuissance morale de connaître les préceptes.

XXXIX. Mais les péchés (dira l'adversaire) aveuglent les pécheurs et leur ôtent la connaissance. J'avoue qu'ils leur ôtent cette connaissance qui aide à faire le bien et les éloignent de faire le mal, et que pour avoir cette connaissance il faut avoir la grâce, et que pour l'obtenir il faut la demander. C'est de cette connaissance que parlait saint Augustin quand il écrivit contre Pélage: « Dum tamen potius disputet, quam ut oret et dicat: Da mihi intellectum, et discam mandata tua. » Bellarmin, en expliquant ce passage de David, dit: « Da mihi intellectum non significat da mihi vim intelligendi, sed da mihi lumen divinum, quo mens mea discat mandata tua (scilicet), ut sibi persuadeat, optimum esse illa complere. » Le prophète demandait la grâce d'être éclairé et persuadé du bien qui se trouve dans l'accomplissement des divins préceptes. Il demandait aussi la même chose quand il priait: « Viam justificationum tuarum instrue me. Id est (comme l'explique encore Bellarmin) doce me, quæ sit via præceptorum tuorum, quando videlicet debeam in lege tua ambulare, » c'est-à-dire comment je dois agir, selon ce que m'imposent vos commandements. Il demandait encore la même chose quand il priait : « Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam. — Petit (dit Bellarmin) ut scrutari possit ejus utilitates. » Il demandait encore la même chose quand il disait : « Doce me facere voluntatem tuam, » c'est-à-dire : Enseignez-moi, Seigneur, à agir selon votre volonté. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, la volonté de Dieu exige que nous agissions

selon ce que nous dicte notre conscience. Le péché prive donc le pécheur de cette connaissance de grâce, mais il ne le prive pas de la connaissance naturelle des préceptes que l'on parvient à connaître par la seule raison naturelle, comme l'écrit sagement Habert (1) avec saint Thomas: « Peccatum » naturam humanam prorsus non corrumpit: alio» quin homo per peccatum desineret esse homo. »

XL. L'adversaire m'oppose ensuite beaucoup d'autorités de saint Augustin et particulièrement celle où il dit: « Ignorantia quæ non est eorum, qui scire » nolunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, » neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ar» deat (2). » Voici maintenant comment s'exprime l'auteur sur ce passage: « Il ne prétend pas (saint Augustin) que celui qui pèche par ignorance est toujours coupable comme celui qui pèche avec connaissance de sa faute; mais il ajoute que cela ne doit point faire recourir aux ténèbres de l'ignorance pour y trouver son excuse, parce qu'elle n'excuse pas de manière qu'un homme ne soit pas condamné au feu éternel. » Mais je ne vois pas ce que veut, en substance, inférer l'auteur du texte du saint. Si de ces mots *qui tanquam simpliciter nesciunt* il veut inférer que l'ignorance n'excuse pas de l'enfer, bien qu'elle soit invincible, je lui opposerai la proposition 2, condamnée par Alexandre VIII, déjà citée, laquelle disait que l'ignorance invincible du droit naturel n'excuse point du péché formel. Du reste, Duhamel et le P. Berti répondent à ce texte de saint Augustin. Voici ce que dit Duhamel: « Hæc intelli-

(1) Habert de act. hum. cap. 1. § 3. pag. 17.
(2) S. Augustin de Grat. et lib. arb. cap. 3.

» genda, ut nescientia simplex non excuset a peccato, » cujus non est causa, sed eximit ab eo, cujus est » causa. Unde qui legem Dei nesciunt, nec scire » potuerunt, non peribunt, quod legem ignotam vio» laverint, sed propter peccata quæ in legem naturæ » admiserunt (1). » Le P. Berti répond de la même manière à ce texte de saint Augustin, et dit que le saint docteur écrit que les infidèles qui n'ont point cru à Jésus-Christ méritent le feu éternel: « Non quia non crediderunt, id enim non imputa» tur ad culpam, dummodo nescire noluerunt; sed » quia legem naturæ inscriptam cordibus suis libere » transgressi sunt (2). » De sorte que saint Augustin veut dire que l'ignorance de ceux qui ignorent entièrement la vraie religion, bien qu'elle les excuse du péché d'incrédulité, ne les excuse pas cependant de ces péchés qu'ils savent être tels par la lumière naturelle. Et il est certain que le saint docteur parlait de l'ignorance coupable, car cela résulte de ces paroles qu'il ajoute immédiatement: « Non enim » sine causa dictum est: Effunde iram tuam in gen» tes, quæ te non noverunt. » L'ignorance de Dieu ne peut venir que de la malice ou d'un aveuglement volontaire.

XLI. Saint Jean Chrysostome (3) écrit la même chose: « Judæi ignorant, sed hæc ignorantia non » erat digna venia; Græci quoque ignorarunt, sed » defensionem non habent. » Mais immédiatement ensuite il ajoute: « Quando enim ea quæ sciri ne» queunt, ignoraveris, culpa obnoxius non eris, » à

(1) Duhamel de act. hum. lib. II. diss. 3. cap. 6. n. 6.
(2) Berti, lib. XXI. cap. 10.
(3) S. Chrysost. hom. 27. in ep. ad Rom. n. 3.

quoi vient se joindre cette célèbre maxime de saint Augustin (1) : « Non tibi deputatur ab culpam, quod » invitus ignoras, sed quod negligis quærere, quod » ignoras. »

XLII. Du reste, pour être moins long et pour ne point ennuyer le lecteur, nous répondrons à tous les textes de saint Augustin qu'on nous oppose par une seule autorité de ce même saint. Dans le premier livre de ses Rétractations, il semble à la première vue qu'il veut dire que celui qui ne sait pas qu'il pèche, pèche cependant quand il fait volontairement ce qui est un péché en soi : « Qui ne» sciens peccavit, non incongruenter nolens pec» casse dici potest, quam is fecit, volens tamen fecit; » ita nec ipsius esse potuit voluntate peccatum. » Mais, comme l'observe sagement Duhamel (2), le saint docteur explique immédiatement ce qu'il voulait dire : « Quia voluit, ergo fecit ; etsi non quia » voluit, peccavit nesciens, peccatum esse quod fecit. » Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit, » sed voluntate facti, et non voluntate peccati, » ce qui signifie que, bien que le fait soit matière de péché, quand cependant il n'y a pas volonté de pécher, le péché est seulement matériel, et non pas formel ou volontaire, comme dit Duhamel : « Quod » nimirum factum ipsum est materia peccati, non » formaliter et reipsa peccatum est. » C'est là ce qu'écrit aussi saint Thomas : « Si ignoretur deformitas, » puta cum aliquis nescit, fornicationem esse pecca» tum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed » non voluntarie facit peccatum (3). » Il est vrai ce-

(1) S. Augustin. lib. III. de lib. arbi. c. 19. n. 53.
(2) Duhamel loco cit. man. 5. in fin.
(3) S. Thom. opusc. de malo. q. 3. a. 8.

pendant (pour parler sincèrement) que saint Thomas, dans un autre endroit, nie que la fornication puisse invinciblement être ignorée, et c'est avec raison qu'il le nie, car la fornication est défendue par un commandement prochain et immédiat aux premiers principes. Néanmoins le saint, dans un endroit cité peu auparavant, donne pour certain que quand on agit invinciblement, même contre ce qui regarde le droit naturel, on se trompe seulement matériellement, mais on ne pèche pas.

XLIII. On fait la même réponse, avec Duhamel, au texte de saint Jérôme (1) qui nous est opposé par l'adversaire où le saint dit contre Pélage que l'ignorance n'excuse pas du péché; cela doit s'entendre du péché fait matériellement, mais non pas pris formellement. En effet, le saint parle du meurtre fait par hasard pour lequel, dans l'ancienne loi, bien que l'homicide fût involontaire, on devait cependant offrir des victimes.

XLIV. L'adversaire oppose en outre une autorité de saint Bernard (2) où le saint dit que l'ignorance est une des causes des péchés que nous commettons, mais que Dieu n'excuse pas. Mais il faut prendre garde de quelle ignorance saint Bernard entend parler ici; voici de quelle ignorance il parle: « Multa » nesciuntur, aut sciendi incuria, aut discendi desi» dia, aut verecundia inquirendi. » Mais qui peut excuser de péché cette sorte d'ignorance née de la négligence de s'instruire de ses propres devoirs, et de chercher à savoir la vérité?

XLV. On ne peut pas exposer ce que dit le saint

(1) S. Hier. contra Pelag. lib. I. cap. 10. 11. 12.

(2) Lib. XXI. cap. 14. prop. 2. vers. Praeterea.

docteur (*De præc. et dispens.*, cap. XIV, n. 40.): « Sive itaque malum putes bonum quod facte agis, » sive malum bonum quod operaris, utrumque pec» catum est, » puisque le P. Berti (1) écrit que c'est à tort que Vendroeh (Nicole) infère de ce passage que saint Bernard nie que l'ignorance invincible excuse du péché; car le saint docteur, au n. 37, avait écrit: « Est qui bonum diligit, et malum ne» scius agit: hujus quidem bonus est oculus, quia » pius; non tamen simplex, quia cæcus. » Berti ajoute: « Igitur est oculus, qui non est simplex, » et tamen non est nequam, scilicet nescientis igno» ratione excusabili. » Il n'est point pur, mais il n'est point mauvais, ce qui revient à dire, il est seulement matériellement mauvais.

XLVI. Voilà, en somme, comment nos adversaires, pour nier l'ignorance invincible de toutes les conclusions, même éloignées et obscures, de choses ayant rapport à la loi naturelle, sont non seulement opposés au sentiment commun de saint Thomas, de saint Bonaventure, de saint Antonin, de saint Anselme et des autres théologiens, mais ont dû en même temps renverser les maximes les plus solides et les mieux reçues de la théologie, et tout cela dans le but seul de rendre illicite l'usage des opinions probables. Mais de même que c'est en vain qu'ils ont entrepris d'obtenir l'une, de même n'arriveront-ils jamais à gagner l'autre. Examinons maintenant les deux principes sur lesquels repose notre système de l'usage licite de l'opinion également probable.

(1) S. Bernar. tract. ad Hugon. de quæst. cap. 1 et 4.

CHAPITRE III.

OU ON PROUVE PREMIER LE PRINCIPE QUE LA LOI DOUTEUSE N'OBLIGE PAS PARCE QU'ELLE N'EST PAS SUFFISAMMENT PROMULGUÉE.

I. Une fois admis pour certain qu'on peut admettre comme il a été prouvé, l'ignorance invincible, même touchant les préceptes appartenant à la loi naturelle, toutes les fois qu'ils sont obscurs et éloignés des premiers principes, voyons maintenant si la loi douteuse exige de nous l'obligation stricte de l'observer quand il y a deux opinions également probables par la liberté et par la loi. Mes adversaires prennent mille peines à prouver que pour licitement agir il faut le sentimeut moralement certain de l'honnêteté de l'action. Mais qui leur nie cela? Et ils ne peuvent pas me nier, eux aussi, que cette certitude morale de l'honnêteté de l'action peut se tirer non seulement d'un principe certain direct, mais encore d'un principe certain réfléchi qui communique à l'action sa certitude morale. Ce point est certain, mais je crois devoir l'établir ici afin qu'on ne puisse plus le révoquer en doute. On le prouve par le can. IV *Quid culpatur*, caus. 23, q. 1, où saint Augustin dit: « Vir justus, si forte sub rege » homine etiam sacrilego militet, recte potest illo, » jubente bellare, si vice (alias civicæ) pacis ordinem » servans, quod sibi jubetur, vel non est contra Dei

» præceptum certum est, vel utrum sit, certum » non est; ita ut fortasse reum faciat regem iniquitas » imperandi, innocentem autem militem ostendat » ordo serviendi. » Par conséquent, même dans le doute de l'injustice de la guerre, le sujet peut licitement combattre, lorsque le prince le lui commande. Et comment? Avec le jugement appuyé sur le principe certain réfléchi que dans le doute le prince a le droit d'être obéi; et c'est pourquoi, quand le sujet n'est point certain que la guerre est injuste, il doit obéir. On le prouve encore par le chap. *Dominus, secund. nup.*, où il est dit que si le mari doute de la mort du premier époux de sa femme, il ne peut pas demander l'accomplissement du devoir conjugal, mais il est tenu de le rendre à son épouse qui le lui demande de bonne foi. Et comment? Par le principe certain réfléchi qu'un des époux étant de bonne foi sur la validité du mariage, celui-là possède et a le droit d'exiger l'accomplissement des devoirs conjugaux.

II. Les antiprobabilistes eux-mêmes sont d'accord sur ce point. Le P. Laurent Berti soutient contre nous qu'il n'est point permis de suivre l'opinion également probable moins sûre; mais comment le prouve-t-il? en réfutant deux principes, d'ailleurs faux, des auteurs probabilistes. On peut suivre (disent beaucoup d'auteurs probabilistes) l'opinion probable moins sûre par deux principes qui rendent certain en pratique le jugement spéculatif. Le premier de ces principes est celui-ci: « Qui » probabiliter agit, prudenter agit. » Mais ce principe (dit sagement le P. Berti, et nous le disons, nous aussi) ne suffit pas pour agir licitement avec l'opinion seulement probable, car l'opinion con-

traire, qui est pour la loi, étant également probable, nous n'avons point la certitude de l'honnêteté nécessaire pour bien agir. Le second principe est que, quand les opinions sont toutes les deux probables, l'homme suspend son jugement touchant l'opinion qui condamne l'action, et il agit en s'appuyant sur la probabilité de l'opinion qui la permet. Mais cela (dit encore sagement le P. Berti) ne peut nous rendre certain de l'honnêteté de cette action, parce qu'une telle suspension volontaire de jugement est unie à une ignorance vincible, même recherchée. C'est pourquoi celui qui agirait ainsi, agirait non prudemment, mais très imprudemment, car il ne déposerait point son doute en pratique, mais il resterait dans le même doute de l'honnêteté de l'action. Donc, dit le P. Berti, quand on n'a pour fondement que celui de la probabilité de l'opinion moins sûre, nous ne pouvons jamais, par aucun jugement réfléchi, nous rendre certains d'agir d'une manière droite, en nous servant de cette probabilité. Il en est autrement, dit-il, quand, outre la probabilité de l'opinion, il y a une nouvelle raison ou un principe fondé qui rend pratiquement certain de l'honnêteté de l'action, car alors la certitude du jugement ne s'appuie point sur la réflexion du motif certain survenant. Et le P. Berti apporte l'exemple d'un religieux qui doutant s'il peut rompre le jeûne pour s'appliquer à l'étude, peut bien le rompre, quand son supérieur le lui commande, car cet ordre le rend certain de pouvoir manquer sans se rendre coupable. Il cite encore l'exemple du possesseur qui, dans le doute, s'il possède justement un fonds, peut continuer licitement à le posséder, quand un docteur l'assure, que dans le doute il n'est point tenu

de se dépouiller de l'objet légitimement possédé. De là il conclut : « Procul dubio potest hoc » pacto ex reflexione mentis antea perplexæ fieri » judicium practicum moraliter certum. » De sorte que Berti ne doute point qu'on ne puisse former la conscience pratique ou le sentiment moralement certain dans les opinions morales, non seulement par les principes directs, mais encore par ceux qui sont indirects et réfléchis.

III. MM. Ballerini écrivent la même chose dans leur livre intitulé : *Moralium actionum regula, etc., seu quæstio de opin. probab.*, lesquels, bien qu'ils défendent l'opinion rigide, écrivent néanmoins comme chose indubitable la même doctrine : « Quod » in praxi ex directis principiis minime certis incer» tum est, ex certo reflexo principio fit, omnino cer» tum est. » Et ils en apportent également divers exemples, et surtout celui que nous avons apporté de l'empêchement douteux du mariage contracté, dans lequel cas ils disent que, bien qu'il soit incertain par les principes directs si l'époux peut accomplir le devoir conjugal, néanmoins il peut sûrement l'accomplir par le principe certain qui se tire du canon. C'est pourquoi ils finissent par conclure ainsi : « In his omnibus exemplis observandum » est, reflexa principia particularem quæstionem » non solvere, sed incertam relinquere, sola praxis » certa, eo quod principia reflexa praxis in eo dubio » dirigendæ certam regulam figant. » Le P. Gonet (1) écrit la même chose. Du reste, pour en finir, le P. Lettore lui-même admet que, quand le principe réfléchi est certain, il suffit pour rendre l'action

(1) Gonet manual. t. 3. tract. 3. c. 16. circa fin.

certainement honnête : voici comme il écrit au § 4, pag. 40 de l'édition de Venise de son livre *La cause du probabilisme*, etc., et plus expressément pag. 45 où il dit: « S'il était vrai que dans le cas d'incertitude de la loi, la loi n'existât pas, comme n'étant pas suffisamment promulguée, oh! alors, oui, vous auriez un principe certain, sinon direct, du moins réfléchi, pour former un sentiment prudent, certain de pouvoir le faire licitement; car, n'ayant point de loi qui le défende, quelle crainte fondée pourriez-vous avoir de transgresser la loi qui n'existe point certainement ? » Il aurait mieux fait de dire qui n'oblige point certainement, ce qui d'ailleurs revient au même, car la loi qui n'oblige pas est comme si elle n'existait pas.

IV. J'ai déjà dit que les deux principes que j'ai cités et sur lesquels s'appuient beaucoup d'auteurs ne sont point certains ni suffisants par eux-mêmes pour rendre licite l'usage de l'opinion également probable. Parce que, en vérité, aucun de ces deux principes ne peut rendre certain de l'honnêteté de l'action; et je dis, et je le tiens pour certain, que l'insuffisance de ces deux principes (pris comme principes) a poussé beaucoup d'écrivains modernes à réprouver l'opinion également probable, et en réfutant ces principes (chose qui était très facile) ils se sont fait une foule de partisans qui aujourd'hui crient contre le probabilisme et pronent l'opinion rigide. J'ai dit *pris comme principes*, car, selon la réflexion que nous ferons au chap. VI, n. 8, nous devons penser que ces principes, que le P. Berti dit être les fondements adoptés par les probabilistes, n'étaient point pris par eux comme principes, mais plutôt comme conséquence ou corollaires ou maxi-

mes fondées sur deux principes vrais que nous prouverons ici. Disons donc qu'on peut suivre l'opinion également probable lorsque la loi est douteuse.

V. J'ai appuyé la défense de l'usage licite de l'opinion également probable sur deux principes. Le premier, c'est que la loi douteuse, dans le conflit de deux opinions probables, n'oblige pas, parce que dans ce cas elle n'est pas suffisamment promulguée. Le second, c'est que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, parce que l'obligation de la loi est postérieure à la liberté donnée par Dieu à l'homme. Et il faut dire à ce sujet que ces deux principes ne sont point les mêmes, comme le suppose le P. Patuzzi, puisque leurs fondements sont différents. Le premier est fondé sur la raison que la loi n'a point la force d'obliger actuellement, si elle n'est pas certainement promulguée. Le second est fondé sur la raison que l'homme, ayant la possession certaine de sa liberté, n'est point obligé à s'en croire dépouillé par une loi qui est incertaine. Nous parlerons du premier dans le présent chapitre, et du second dans le suivant.

VI. Mais avant de commencer à examiner les fondements de ces deux principes et les objections que leur ont faites mes adversaires, je crois devoir prévenir et éclaircir quelques équivoques dont se prévalent mes adversaires et avec lesquelles ils obscurcissent l'esprit des lecteurs.

VII. La première équivoque est celle-ci : ils disent que l'homme ne peut licitement agir avec le doute, et par conséquent ne peut se servir de l'opinion qui tient pour la liberté, quand celle qui tient pour la loi est également probable. Mais il

faut ici distinguer. Il est certain qu'avec le doute pratique nous ne pouvons pas licitement agir, parce nous devons, en pratique, avoir la certitude de l'honnêteté de l'action ; nous pouvons cependant agir avec le doute spéculatif en déposant en pratique le doute par le principe réfléchi certain, car alors nous trouvons la vérité de l'honnêteté de l'action, seule chose que nous sommes tenus de trouver. Mais, réplique-t-on, si le jugement spéculatif de l'opinion qui favorise la liberté est seulement probable vis-à-vis l'opinion plus sûre, même probable, comment peut-il arriver qu'ensuite le jugement pratique soit moralement certain, comme cela doit être pour agir licitement? Comment, disent-ils, peut-il jamais arriver que le jugement pratique soit différent du spéculatif? Mais on répond à cette difficulté avec monseigneur Abelly et Eusèbe Amort, qu'autres sont les raisons qui regardent la vérité de la chose et qui rendent l'opinion probable, et autres sont ensuite les raisons qui regardent l'honnêteté de l'action et nous rendent moralement certains de bien agir. Par exemple, autre est la raison qui rend juste ou injuste la guerre, autre est la raison (c'est-à-dire l'ordre du prince) qui rend licite pour un sujet de combattre dans une guerre douteusement injuste. Cela posé, on ne peut pas dire que le jugement pratique ne peut pas être certain, quand le spéculatif est seulement douteux, parce que, quand l'opinion est vraiment probable (comme on le suppose), le sujet, par le jugement spéculatif seulement probable, touchant la vérité de la chose, juge que la guerre est seulement probablement juste, tandis que par un autre

jugement certain réfléchi, même spéculatif, touchant l'honnêteté de l'action, il juge qu'il peut en pratique, qu'il doit même combattre, puisqu'il est, comme sujet, obligé d'obéir à son prince toutes les fois que son commandement n'est pas certainement injuste. De sorte que le jugement pratique certain est formé par deux jugements spéculatifs, mais ayant rapport à deux objets différents ; car le premier regarde la vérité de la chose, c'est-à-dire que la guerre est probablement ou douteusement juste, et ce premier jugement spéculatif est seulement probable ou douteux. Ensuite le second jugement spéculatif regarde l'honnêteté de l'action de combattre, c'est-à-dire que dans le doute de l'injustice de la guerre, puisque le prince commande, le sujet obéit licitement, il est même tenu d'obéir. Et ce second jugement est certain, et par ce jugement spéculatif certain, mais réfléchi, le jugement pratique du sujet, touchant l'honnêteté de l'action, devient même certain, c'est-à-dire qu'il peut licitement combattre dans une guerre douteusement juste, puisque, par ce jugement réfléchi certain, il dépose son doute. On doit en dire de même pour tous les cas où il existe deux opinions probables pour l'un et l'autre côté, pourvu que le jugement pratique devienne certain par le principe réfléchi, par nous prouvé, que la loi douteuse ne peut pas obliger. Cette doctrine a été celle des anciens eux-mêmes. Qu'on lise *Gaetan*, I, 2, q. 19, a. 5, et Navarre au chap. *Si quis de pœn. dist.*, VI, n. 61. D'un autre côté, c'est une chose admise par tout le monde, comme nous l'avons démontré dans ce chapitre, n. 1, que la certitude morale de l'honnêteté

peut se tirer d'un principe certain réfléchi. Des preuves prouveront si les deux principes réfléchis par nous avoués sont ou non certains.

VIII. La seconde équivoque est celle-ci : « L'homme ne peut, dit-on, se mettre en danger de transgresser la loi sans pécher. » Mais il faut ici distinguer et voir quand la loi est certaine et quand elle est douteuse, comme nous l'avons déjà dit, en parlant de la validité des sacrements au chap. I, n° 6. Quand la loi est certaine, nous ne pouvons pas certainement nous exposer au danger probable de la transgresser; nous en avons apporté un exemple en parlant des sacrements, où nous ne pouvons pas nous prévaloir des opinions probables touchant leur validité avec le danger de faire un sacrement nul, parce qu'en ce cas la loi qui dit que nous ne pouvons pas mettre le sacrement dans un tel péril est certaine. C'est ainsi que je ne puis prendre ni donner à d'autres le breuvage qui est probablement empoisonné lors même qu'il est probable qu'il ne l'est pas, parce que la loi qui dit que nous ne pouvons pas sans nécessité exposer notre vie ou celle d'autrui est certaine. C'est ainsi que doit s'entendre ce texte : *qui amat periculum in illo peribit*, Eccl. 3. 27. Car alors la loi oblige certainement, et c'est pourquoi, en nous exposant au danger probable de la transgresser, nous méprisons la loi. Aussi commettons-nous le même péché que celui qu'on commet en la transgressant. Mais il en est autrement, lorsqu'il y a danger (comme cela arrive dans le cas de deux opinions probables) de transgresser une loi douteuse, car alors (comme nous le verrons) on transgresse une loi qui n'oblige pas : c'est pourquoi on ne pèche point.

IX. Les adversaires opposent le texte de saint Augustin qui dit : « Tene certum, et dimitte incertum. » Can. *Si quis autem de pœnit.*, dist. 7. Mais on répond à cela qu'on voit manifestement ici de quel cas saint Augustin parle; il parle de celui qui veut différer jusqu'à la mort à faire pénitence de ses péchés. Voici ses paroles : « Agens pœnitentiam ad ultimam, » et reconciliatus, si securus hinc exit, ego non sum » securus..... Quid horum tibi futurum sit, nescio. » Ergo tene certum, et dimitte incertum. » Maintenant qu'y a-t-il de commun entre la témérité de celui qui certainement expose gravement son salut en différant jusqu'à la mort sa conversion, et l'obligation de devoir nous astreindre dans tous les doutes toujours au plus sûr, quand la loi est incertaine. On fait encore la même réponse pour un semblable texte du même Saint qu'on nous oppose. *Si incertum est esse peccatum, quis dubitat certum esse peccatum?* Liv. I. *de baptismo*, chap. III. On y répond par les propres paroles du Saint, qui se trouvent aussitôt après ce passage. Voici comment parle le premier docteur : « Si dubium haberet, non illic recte » accipi, quod in Catholica recte accipi certum ha» beret, graviter peccaret in rebus ad salutem ani» mæ pertinentibus, vel eo solo quod certis incerta » præponeret. » Et ensuite au chap. 5 il ajoute : « Ac» cipere itaque in parte Donati, si incertum est esse » peccatum, quis dubitat certum esse peccatum, » non ibi potius accipere, ubi certum est non esse » peccatum? » Comment pouvait-il jamais être excusé ce donatiste qui, pouvant recevoir le baptême avec sécurité dans l'Église catholique, voulait le recevoir dans la secte de Donat avec le doute de pécher, doute qui ne pouvait se déposer par aucun moyen,

puisque la loi qui dit ou que les sacrements ne peuvent être exposés au danger de devenir invalides, ou qu'on doit les recevoir dans l'église étant certaine, où est la sécurité?

X. La troisième équivoque est celle-ci : « On dit que quand il existe deux opinions probables touchant la loi et la liberté, il ne peut plus y avoir d'ignorance invincible, puisque la probabilité et même le seul doute de la loi existant, on ne peut plus dire que l'ignorance soit invincible; mais on répond que celui qui agit avec l'opinion également probable moins sûre, si l'opinion contraire était jamais vraie, est excusé de la faute, non parce qu'il ignore invinciblement la loi, mais parce qu'il ignore invinciblement l'existence certaine de la loi ou l'obligation certaine de la loi, qui, étant alors douteuse, n'oblige point certainement. » Mais ce point s'éclaircira mieux par la suite. (Voyez au chap. IV, n° 30.)

XI. La quatrième équivoque consiste dans la manière d'entendre la doctrine de saint Thomas qui dit que l'ignorance de celui qui peut et doit savoir la loi, n'est point excusée de la faute, parce qu'elle est volontaire. *Dicitur ignorantia voluntaria ejus, quod quis potest scire et debet* (1). Les adversaires infèrent de ce texte que toutes les fois que l'homme *potest et debet scire præceptum*, lors même qu'il ne connaît point et qu'il n'a jamais connu le précepte, même d'une manière confuse, son ignorance est vincible et coupable. Mais, pour entendre, comme il faut, le sens des paroles de saint Thomas, on doit rapporter en entier le passage invoqué. Le voici : « Consequenter se habet ignorantia ad volun-

(1) S. Thomas 1. 2. q. 6. a. 8.

» tatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria; » et hoc contingit dupliciter secundum duos modos, » quibus actus voluntatis fertur in ignorantiam; si- » cut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusatio- » nem peccati habeat, vel ut non retrahatur a pec- » cando, et hæc dicitur ignorantia affectata. Alio » modo dicitur ignorantia voluntaria ejus, quod » quis potest scire, et debet. Sic enim non velle et » non agere voluntarium dicitur (ut supra dictum » est art. 3). Hoc igitur modo dicitur ignorantia, » sive cum aliquis actu non considerat quod consi- » derare potest, et debet, quæ est ignorantia mala » electionis, vel ex passione, vel ex habitu prove- » niens : sive cum aliquis notitiam, quam debet ha- » bere, non curat acquirere; et secundum hunc » modum ignorantia universalium juris, quæ quis » scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per ne- » gligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignoran- » tia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non » potest causare simpliciter involuntarium. » Dans l'article précédent le Saint explique comment on doit entendre ce *non velle et non agere*, et il dit qu'on doit l'entendre quand l'homme *vult non agere* et alors son *non agere* est volontaire et coupable. De sorte que ce *potest scire* de saint Thomas s'entend lorsque l'homme connaît ou a d'abord connu au moins d'une manière confuse le précepte, ou tout au moins l'obligation de savoir le précepte, et qu'il néglige par passion, ou par sa mauvaise conduite, ou par une négligence volontaire, d'en acquérir la connaissance.

XII. Du reste saint Thomas lui-même dit que quand il n'y a point négligence positive de savoir la vérité, l'ignorance est involontaire, et ne devient

point coupable : « Ignorantia quæ est omnino involuntaria, non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit : Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignoras, sed si scire neglexeris. » (L. III. de lib. arb. c. 19.) « Per hoc autem quod ait : sed si scire neglexeris, dat intelligere quod ignorantia habet, quod sit peccatum ex negligentia præcedente, quæ nihil est aliud, quam non applicare animam ad sciendum ea quæ quis scire debet (1). » C'est ce qui fait dire avec raison au P. Jean Curiel (2) que l'ignorance est un péché nullement distinct de la négligence. Mais ce point a été suffisamment prouvé au chap. II, où il a été parlé de l'ignorance invincible.

XIII. Commençons maintenant à examiner si les deux principes que j'ai avancés sont vrais ou faux comme le dit le P. Patuzzi. Et parlant du premier, c'est-à-dire que la loi douteuse n'oblige pas parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, le P. Lettore dit que c'est un point réprouvé par les probabilistes eux-mêmes. J'ai lu cela avec étonnement; mais je voudrais savoir quels sont ces probabilistes qui l'ont réprouvé. Il cite le P. Vasquez et le P. Bovius autant que je me le rappelle. Quant au P. Vasquez, il faut observer de quel cas parle cet auteur. Voici comment il s'exprime : « Sequitur manifeste decipi eos, qui putant, eum qui dubitat, an lex aliqua lata fuerit, et promulgata in curia, ea lege non teneri, eo quod ipsi non satis promulgata censeatur... Et quamvis is, qui dubitat de lege, non haberet notitiam sufficientem legis, ut

(1) S. Thom. de verit. q. 7. art. 7.
(2) Joan. Curiel. in 1. 2. q. 76. a. 6. dub. 1.

» ea teneretur, tamen non potest dici carere suffi-
» cienti promulgatione legis, si reverà in curia pro-
» mulgata fuisset, sed sufficienti notitia illius (1). »
De sorte que le P. Vasquez parle des lois humaines qui ont été certainement promulguées dans la cour du prince, et il dit que ces lois obligent, bien qu'elles ne soient pas encore parvenues à la connaissance du sujet. Mais cela ne regarde point notre principe où l'on suppose que la loi n'a jamais été suffisamment promulguée. D'autant plus que le même P. Vasquez dans le même passage confirme d'ailleurs le principe que la loi douteuse n'oblige point, par ces paroles : « Et quamvis is, qui dubitat » de lege, non haberet notitiam sufficientem legis, ut » ea teneretur, etc. » L'auteur ajoute ensuite (2), il est vrai, que celui qui doute de la promulgation de la loi est tenu à la loi par la règle *in dubiis tutior pars est eligenda*. Mais il parle du cas où ces lois ont déjà été promulguées dans la cour. Mais quand il parle du cas où l'on est dans le doute pratique, et de ces lois où les opinions sont diverses, il dit que cette règle des canons n'est point applicable : « Quando autem est varietas opinionum, non est » necesse sequi partem tutiorem (3). » Et il explique cela plus expressément dans un autre passage où il dit : « Illud vero axioma, tutior pars est eligenda, » intelligitur solum in dubiis, non in opinionibus, » nempe quando dubium tale est, ut judicium con- » scientiæ cum assensu colligi non posset; sed etiam » semper manens dubia conscientia, sicut intelligit » Navarrus et Sylvester. » De sorte que le P. Vas-

(1) Vasq. 1. 2. disp. 156. c. 2. 8.
(2) Id. 1. 2. disp. 156. c. 2. n. 12.
(3) Id. 1. 2. q. 19. a. 6. disp. 62. c. 9. n. 45.

quez ne dit que ce que nous disons, c'est-à-dire que quand on est dans le doute, il n'est point permis d'agir avec le doute pratique, lorsqu'on n'a point la certitude d'agir honnêtement.

XIV. Quant au P. Bovius, il est vrai qu'il dit (et je le dis moi aussi) que c'est une chimère de dire que quand il existe deux opinions probables, l'opinion qui tient pour la loi est certainement fausse, puisque cela ne peut pas se dire, lorsqu'on doute de l'existence de la loi, mais il ajoute savamment ensuite qu'on peut bien dire qu'alors la loi n'oblige point, comme n'étant pas suffisamment promulguée.

XV. Mais voyons maintenant quels sont les auteurs qui pensent que la loi douteuse n'oblige pas, précisément parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée. Voici ce que dit le P. Suarez (1) : « Quandiu est judicium probabile, quod nulla lex » sit prohibens actionem, talis lex non est sufficien- » ter proposita homini ; unde cum obligatio legis sit » ex se onerosa, non urget, donec certius de illa » constet. » Le P. Jean Ildephonse écrit la même chose (2) : « Si dubium est de ipsa existentia legis, » ut an extet talis lex, an sit publicata, an in tali » lege comprehendatur iste casus, facta sufficienti » diligentia, et durante dubio, non teneris te con- » formare tali legi, vel obligationi. » Joseph Rocafull en dit autant (3) : « Casu quo facta diligentia non » constat, an lex sit imposita, sed res dubia manet, » non obligat sive sit lex, vel præceptum natu-

(1) Suar. contc. prob. disp. 12. sect. 6 et t. 5. in 3. p. d. 40. n. 45.

(2) P. Ildefons. in 1. 2. disp. 209. n. 1132.

(3) Rocafull. lib. 1. de leg. in commun. cap. 4. n. 65.

» rale, etc. » C'est aussi l'opinion de tous ceux dont nous allons seulement citer les noms pour n'être point ennuyeux : tels sont les Salmanticiens, le card. de Lugo, Sanchez, Melchior Canus, mons. Abelly, Manstrio, Dicastillo, Holzmann, Elbel, Tapia, Castropalao, Aravio, Grégoire Martinez, Lacroix, Emmanuel Sa, Roncaglia, Mazotta, Eus. Amort, le P. Segneri, et Terillo (1), qui dit que ce principe est tenu par une foule d'auteurs.

XVI. Passons maintenant à l'examen des raisons. Pour nous assurer si ce principe est ou non certain, il faut l'examiner dès sa source et voir ce que c'est que la loi, et comment et quand elle a la force d'obliger actuellement. Qu'est-ce que la loi? écoutons la définition qu'en donne saint Thomas (2): « Lex quædam regula est, et mensura actuum, se» cundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel » ab agendo retrahitur; dicitur enim lex a ligando, » quia obligat ad agendum. » De sorte que la loi est une règle et une mesure certaine d'après laquelle

(1) Salm. tract. 6. de pœn. cap. 8. n. 25. et tract. 11. de eg. cap. 2. n. 100. Lugo de pœn. d. 16. sect. 3. Sanchez déc. l. 1. c. 10. n. 32. et de matr. l. 2. d. 31. n. 36. Canus relec. 4. de pœn. p. 4. q. 2. prop. 3. Medull. vide p. 2. tract. 2. c. 1. § 3. Manstrius theol. mor. disp. 1. q. 2. a. 3. n. 56. Dicast. d. 9. dub. 3. n. 180. Holzm. t. 1. pag. 29. r. n. 135. Elbel. t. 1. p. 65. a n. 185. Tapia. lib. 4. q. 15. a. 2. Castrop. t. 1. tract. 1. d. 3. p. 7. n. 1. Arav. 1. 2. q. 97. d. 3. se. diff. 3. Greg. Martinez. q. 95. a. 4. dub. 5. concl. 2 et 4. Lacroix. lib. 1. ex n. 268. Emman. Sa. vide verb. Opinio. Roncagl. lib. 2. cap. 3. Mazzotta theol. mor. lib. 1... P. Segneri epist. 1. de l'opinion prob. §. 2. Eus. Amort, theol. t. 1. d. 2. § 4. q. 10. p. 232. et d. 2. q. 5. p. 263. Terill. de opin. prob. q. 22. 416. n. 27.

(2) S. Thom. 1. 2. q. 80. a. 1.

l'homme doit agir ou s'abstenir d'agir. S. Thomas enseigne ensuite que cette règle ou mesure de la loi, pour que les sujets soient tenus de l'observer, doit leur être manifestée par la promulgation; c'est pourquoi à l'art. 4 de la même question il propose le doute : « Utrum promulgatio sit de ratione legis? » Et voici comment il répond : « Lex imponitur aliis » per modum regulæ et mensuræ; regula autem, » et mensura imponitur per hoc, quod applicatur » his qui regulantur et mensurantur. Unde ad » hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod » est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. » Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. » Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, » quod lex habeat suam virtutem. » Par conséquent, avant d'avoir été promulguée, la loi n'a point la force d'obliger, car les lois, comme l'écrit Gratien, dans le can. *in istis*, dist. 4, acquièrent force de loi et sont proprement lois, quand elles sont promulguées : « Leges tunc instituuntur, cum promulgantur. » De là vient la définition de la loi donnée par saint Thomas : « Quædam rationis ordinatio ad » bonum commune promulgata (1). » Et c'est pourquoi le savant Pierre Colet (2) écrit que la promulgation est tellement essentielle à la loi, pour qu'elle ait force d'obliger, que sans elle on ne peut concevoir aucune loi qui oblige actuellement. Et il en apporte la raison : « Lex enim, ut obliget, debet

(1) S. Thom. 1. 2. q. 90. a. 4.

(2) Colet comp. mora. t. 1. de leg. cap. 1. a. 2. concl. 2. pag. 28.

» dari ut regula, ac proinde innotescere; atqui lex » non innotescit in se per promulgationem, cum per » eam solam eo intimetur modo, qui obediendi ne» cessitatem inducit. » Mais on peut dire (et c'est l'objection qu'il se fait) que la promulgation suppose la loi déjà établie. Et il répond que la loi n'existant seulement que dans l'esprit du législateur elle n'a la vertu d'obliger que *in actu primo*. *In actu primo* veut dire qu'elle a en elle la vertu d'obliger quand elle sera promulguée, mais pour qu'ensuite elle oblige actuellement, il est essentiellement nécessaire qu'elle soit appliquée aux sujets par la promulgation, afin qu'ils puissent se régler d'après elle.

XVII. Cette promulgation est ensuite nécessaire pour obliger tant dans les lois humaines que dans les lois divines et naturelles, comme l'enseigne le même docteur. Car à l'art. cité ad. 1, il se fait cette objection : « Lex naturalis maxime habet ratio» nem legis; sed lex naturalis non indiget promul» gatione; ergo non est de ratione legis quod pro» mulgetur. » A quoi il répond : « Dicendum, quod » promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod » Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter » cognoscendam. » Il ne dit donc pas que la loi naturelle n'a pas besoin de promulgation, mais au contraire il tient pour certain que la promulgation est nécessaire. Seulement il dit que la promulgation de la loi naturelle ne se fait pas comme celle des lois humaines, mais par la lumière naturelle que Dieu insère dans l'esprit des hommes. C'est ce qu'explique plus clairement Sylvius (1), en disant que la loi naturelle est alors promulguée actuellement à

(1) Sylvius 1. 2. q. 90. a. 4. in fin.

chacun quand chacun la connaît actuellement. « Actualiter tunc (lex) unicuique promulgatur, quando » cognitionem à Deo accipit dictantem, quid juxta » rectam rationem sit amplectendum, quid fugiendum. » Le cardinal Gotti (1) dit la même chose, puisqu'il écrit que toutes les lois ne sont pas promulguées de la même manière, car la loi humaine se promulgue par des signes extérieurs et avec un certain appareil, et la loi naturelle se promulgue par l'impression de la lumière naturelle elle-même. D'ailleurs Gotti ne doute nullement que la promulgation ne soit nécessaire aux lois divines comme aux lois humaines. « Ad hoc ut lex in actu secundo » obliget, requiritur quidem indispensabiliter, ut » subditis promulgatione proponatur; sicut mensura » in actu secundo non mensurat, nisi mensurabili » applicetur. » Soto est aussi de cet avis puisqu'il dit (2) : « Nulla lex ullum habet vigorem legis ante » promulgationem : sed tunc instituuntur cum promulgantur. Itaque nullam exceptionem conclusio » hæc permittit. Et probatur ex natura ipsius legis: » est enim regula nostrarum actionum : regula autem, nisi operantibus applicetur, vana est. Applicari autem nequit, nisi per ejus notitiam; nam » qui regula utitur, eam intueri necesse habet. » Qu'on remarque ces mots : « (Qui regula utitur, eam » intueri necesse habet). Fit ergo consequens, ut » ante promulgationem, qua subditis innotescit, » non eos obligando perstringat, sed tunc percipi, » quando promulgatur. » Et parlant ensuite spécialement de la loi naturelle il dit : « De lege naturæ

(1) Gotti theol. t. II. tract. 5. de leg. q. 1. dub. 3.
(2) Soto de just. et jure. l. I. q. 1. a. 4.

» respondemus, naturali luce et instinctu esse pro» mulgatam. » C'est pourquoi Jean Gerson avait déjà écrit que Dieu ne peut obliger la créature à observer la loi s'il ne la lui fait pas connaître auparavant (1) : « Necesse est dari manifestationem ordi» nationis, ac voluntatis Dei; nam per solam » ordinationem, aut per solam suam voluntatem » non potest Deus absolute creaturæ imponere obli» gationem ; sed ad hoc opus est, ut ei communicet » notitiam unius æque, ac alterius. » Le P. Gonet (2) écrit la même chose et dit que c'est là l'opinion de tous les théologiens. Et il le dit plus longuement (3) dans un autre endroit où pour prouver qu'on peut bien admettre l'ignorance invincible des préceptes naturels qui se déduisent médiatement des premiers principes, il argumente ainsi : « Lex enim vim obli» gandi non habet, nisi applicetur hominibus per » promulgationem ; sed lex naturalis non promulga» tur omnibus hominibus quantum ad omnia præ» cepta quæ sunt remotissima à primis principiis ; » ergo non obligat omnes quantum ad illa præcepta. » Subindeque potest dari de illis ignorantia invinci» bilis, et excusans a peccato. » Ensuite au n° 48 en conformation de cela il dit : « Plerumque esse for» tunæ, non voluntatis, quod homines peccent, vel » non peccent, prout videlicet id quod agunt, est » conforme vel difforme juri naturali ab eis igno» rato ; quod etiam absurdissimum est, cum vera et » sola causa peccati fit voluntas creata, ut operans » difformites ad regulas morum. » D'après tout cela

(1) Gers. de vita spirit. ut lect. 2. art. 176.
(2) Gonet in Clypeo. t. III. d. 1. a. 4. n. 55.
(3) Id. eod. loco, a. 3. n. 47.

il est évident que l'homme n'est point lié par la loi divine avant qu'elle lui soit appliquée par la connaissance qu'il en a. Les autres théologiens écrivent communément la même chose, comme nous le dirons plus tard, et sont tous du même sentiment.

XVIII. D'après donc S. Thomas et tous les théologiens la loi non encore promulguée et non appliquée à l'homme n'a point la vertu d'obliger, comme l'établit pour une doctrine communément reçue le P. Médina : « Nisi lex sit sufficienter promulgata, » non habet vim legis ; hæc conclusio patet in primis » de lege naturali, quæ hominibus est sufficienter » promulgata per lumen rationis naturalis (1). » De sorte que ce précepte naturel qui n'est point suffisamment manifesté au moyen de la raison, n'a point la force d'obliger, et la loi qui n'oblige point n'est point une loi, comme le dit sagement le P. Ségneri, car elle n'a point la propriété de la loi qui est celle d'obliger ; ou plutôt, comme l'écrit mon adversaire lui-même, elle n'a point le *caractère essentiel de loi*, par la raison que saint Thomas lui-même donne à l'art. 1 de la quest. 90 où il dit : « Lex dicitur a li» gando, » donc la loi qui ne lie point n'est pas une loi. Or, pour que la loi puisse être dite suffisamment promulguée, il est nécessaire qu'elle soit imposée de telle sorte qu'on ne puisse pas prudemment douter de son existence, quand il existe ensuite deux opinions probables l'une affirmant, l'autre niant l'existence de la loi, on ne peut point dire alors que la loi est suffisamment promulguée. Car il n'y a alors de suffisamment promulgué que le doute ou la question si la loi existe ou non, mais la

(1) Medin. in 1. 2. S. Thom. q. 90. a. 4.

loi ne l'est point. C'est pourquoi on peut avec raison dire dans ce cas qu'il n'y a point de loi; dire ensuite qu'il n'y a point de loi, ou qu'il n'y a point de loi qui oblige, est une simple question qui n'augmente ou ne diminue en rien la force de notre système. J'ai voulu noter ici cela, parce que le P. Patuzzi veut faire voir que, dans le conflit de deux opinions, dire qu'il n'y a point alors de loi est une proposition erronée : il suffit pour nous de dire qu'alors il n'y a point de loi qui oblige; du reste, l'une et l'autre étant en substance la même chose, puisque saint Thomas dit dans l'endroit cité que le propre de la loi est de lier et d'obliger : « Ad hoc ut lex virtutem obligandi obtineat, quod » est proprium legis, etc. »

XIX. Écoutons comment parle le P. Ségneri, homme que tout le monde sait être renommé par son talent et sa doctrine. Dans ses lettres écrites pour l'opinion probable (lettre 1. § 2.) il écrit ces paroles convainquantes : « La loi n'est point loi tant qu'elle n'a point été suffisamment promulguée. » C'est pourquoi Gratien, dist. 3, écrit : « Leges instituuntur, dum » promulgantur. » Saint Thomas est aussi de cet avis, (1. 2. q. 90. a. 4.) puisque traitant de la loi, il enseigne qu'il ne suffit pas qu'elle soit faite, mais qu'il faut encore qu'elle soit promulguée. « Unde » promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex » habeat suam virtutem. » Mais quand une loi est-elle suffisamment promulguée? Tant que la loi n'a point été promulguée, ce n'est point encore une loi, ce n'est qu'une opinion. Tant qu'il est probable que cette loi n'existe pas, son existence est douteuse, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée.» Par conséquent une fois posé le principe que la loi

non suffisamment promulguée n'oblige pas, il en résulte que lorsqu'il y a deux opinions sur une question, la loi étant douteuse n'oblige pas, puisque dans ce cas elle n'est point loi, mais une opinion.

XX. Je trouve que c'est là aussi le sentiment du savant J.-B. Duhamel (1) qui, citant le P. Gisbert, écrit aussi : « Hoc argumentum (en parlant de l'usage de l'opinion probable) magna cautione et prudentia temperatum nuper tractavit P. Gisbertus; primum enim postulat, ut opinio ex utraque parte veram habeat probabilitatem, non fucatam. Secundo, ne alteram, quam deserimus, pene certa, aut multo sit probabilior, cum mitiore comparata : Tum enim mentem multo probabiliori rationi cedere necesse est. » Et c'est là ce que nous disons nous aussi.

XXI. Ultérieurement à notre temps, le savant P. Eusèbe Amort a fortement défendu notre opinion dans sa théologie morale et scolastique imprimée à Bologne en 1753, après l'avoir fait consacrer à Rome par Benoît XIV comme l'auteur l'en avait prié d'après ce que l'on voit dans la préface. Il écrit que quand l'opinion pour la loi ne paraît pas évidemment plus probable, il est moralement certain qu'il n'y a point de loi qui oblige, disant que Dieu, selon sa divine Providence, quand il veut qu'une de ses lois oblige, est tenu de la rendre notablement et évidemment plus probable : « Quandocumque (dit-il) existentia legis non redditur credibilior non ipsa, moraliter certum est non dari legem, quia ex natura providentiæ divi-

(1) Duham. theol. lib. II. de Act. human. cap. 5. in fin.

» næ Deus, sicut tenetur suam religionem reddere » evidenter credibiliorem, non ipsa; ita etiam tene- » tur suam legem reddere notabiliter credibiliorem, » seu probabiliorem, non ipsa (1). » Ces mots *non ipsa* signifient que le Seigneur, pour nous obliger à observer sa loi, doit nous la faire connaître, non par le moyen de la loi elle-même, mais par le moyen des raisons qui nous la rendent notablement et évidemment plus probable. Dans un autre endroit, où il fonde plus longuement cette opinion, il en apporte la raison (c'est la même que celle que nous avons nous-même donnée plus haut), c'est-à-dire que quand la loi est strictement douteuse elle n'a point cette promulgation suffisante sans laquelle la loi n'est point loi, ou au moins n'est point loi qui oblige : « In hoc casu non datur lex directa prohi- » bens, quia in hoc casu (c'est-à-dire quand les deux » opinions sont également probables) non datur suf- » ficiens promulgatio legis ; quæ est character inse- » parabilis, et essentialis legis; siquidem illa est » sola legis promulgatio, qua lex fit credibilior, non » ipsa. » Et il ajoute que tel a aussi été le senti- ment des Pères. « Patres in dubio stricte tali, ubi in » neutram partem inflectitur mentis sententia, re- » linquunt homini potestatem sequendi benigniora; » ergo agnoscunt aliquod generale principium, quo » possit formari prudens judicium concomitans de » non existentia legis (cela s'entend legis obligantis). »

XXII. En effet, saint Grégoire de Naziance (orat. 90) en parlant d'un certain Novatien dit : « At ju- » venibus viduis propter ætatis lubricum ineundi » matrimonii potestatem facis? At Paulus hoc facere

(1) Euseb. Amort. loc. cit. pag. 283. disp. 2. q. 5.

» minime dubitavit, cujus scilicet te magistrum pro-
» fiteris. Ad hæc minime post baptismum, inquis.
» Quo argumento, id confirmas? Aut rem ita se ha-
» bere proba, aut, si id nequis, ne condemnes. Quod
» si res dubia est, vincat humanitas, et facilitas. »
Saint Léon écrit en outre (Epist. 90. ad Rustic. Narbonens. in præfat. in c. Sicut quædam fin. dist. 14): « Sicut quædam sunt, quæ nulla possunt ratione con-
» velli (comme sont les commandements du décalogue
» et les formes des sacrements d'après la Glose); ita
» multa sunt, quæ aut pro necessitate temporum, aut
» pro consideratione ætatum oporteat temperari; illa
» consideratione semper servata, ut in iis, quæ vel
» dubia fuerint aut obscura, id noverimus sequen-
» dum; quod nec præceptis evangelicis contrarium,
» nec decretis sanctorum patrum inveniatur adver-
» sum. » Il dit *sequendum*, parce que les supérieurs (puisque saint Léon l'écrit à un évêque) doivent, quant à leurs inférieurs, incliner pour l'opinion moins rigide, quand elle ne se trouve point opposée aux préceptes de l'Évangile et aux décrets des saints Pères, suivant l'avertissement de saint Jean Chrysostome : « Circa vitam tuam esto austerus,
» circa alienam benignus. » (In can. Alligant. 26. quest. 7.) Lactance en outre (liv. III. inst., cap. 27) écrit : « Stultissimi est hominis præceptis eorum velle
» parere, quæ utrum vera sint, an falsa, dubitatur. »
Ce qui est conforme à ce que dit S. Paul : « Etenim
» si incertam vocem det tuba, quis parabit se ad
» bellum? Ita et vos per linguam, nisi manifestum
» sermonem dederitis, quomodo scietur id quod di-
» citur?.... Si ergo nesciero virtutem vocis, ero
» cui loquar barbarus : et qui loquitur, mihi barba-
» rus. » (1 Cor. 14. 8 et 11.) Ainsi donc, lorsque la loi

ne nous est point manifestée, comment devrons-nous croire qu'il y ait loi qui oblige ? On ajoute ce que dit saint Augustin, qui en peu de mots confirme tout ce qui vient d'être dit : « Quod enim contra fidem, ne» que contra bonos mores esse convincitur, indiffe» renter esse habendum (1). » Qu'on remarque le mot *convincitur* : de sorte que, d'après la doctrine de saint Augustin, toute action nous est permise, pourvu que nous ne soyons pas convaincus et moralement certains qu'elle est contre la foi et contre les bonnes mœurs. On ajoute ce qu'écrit saint Augustin en écrivant à saint Jérôme (ep. 82) : « Alios autem » (en parlant des écrivains qui ne sont pas canonisés) » ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinâque » præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi » senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores ca» nonicos, vel probabili ratione, quod a vero non » abhorreat, persuadere potuerunt. » Qu'on note ces mots : « vel probabili ratione, quod a vero non ab» horreat. » Par conséquent saint Augustin, pour se tranquilliser dans une opinion, n'exigeait point la certitude morale de sa vérité ; mais il lui suffisait d'avoir une opinion probable qui ne répugnât pas à la vérité, ou, ce qui est la même chose, qui pût probablement être vraie. On cite saint Ambroise qui, écrivant à Janvier, désapprouvait ces âmes trop timides qui, dans les doutes, n'estimaient droit que ce qui est certain, d'après l'autorité de l'Écriture, ou la tradition de l'Église ou l'utilité de la correction de la vie. Voici ses paroles : « Sensi enim sæpe do» lens multa infirmorum perturbationes fieri per » quorumdam fratrum contentiosam obstinationem,

(1) S. Antonin. term. 294. 6. c. 11. col. 22. édit. Paris.

» vel superstitiosam timiditatem, qui in rebus hu-
» jusmodi, quæ neque Scripturæ sanctæ auctori-
» tate, neque universalis Ecclesiæ traditione, neque
» vitæ corrigendæ utilitate ad certum possunt ter-
» minum pervenire... tam litigiosas excitant quæs-
» tiones, ut nisi quod ipsi faciunt, nihil rectum
» existiment. » (Epist. ad Inquis. Januar. c. 11, n. 3.)
On cite saint Basile, qui, parlant de ceux qui prétendaient qu'un certain serment par eux fait était invalide, écrit ainsi : « Consideranda autem sunt,
» et species jusjurandi, et verba, et animus quo jura-
» verunt, et sigillatim quæ verba addita fuerunt; adeo
» ut si nulla prorsus sit rei leniendæ ratio, tales om-
» nino dimittendi sunt. » (Epist. 188. can. 1. e. 10.) Il dit donc qu'on ne devrait point les entendre quand il n'y avait aucune raison bénigne en leur faveur : donc on devait les entendre s'il y avait quelque bonne raison. On peut encore citer S. Bernard, qui, parlant en général des choses controversées, écrit ainsi à Hugues de Saint-Victor : « Sane ibi unusquisque in suo
» sensu securus abundat, ubi aut certæ rationi, aut
» non contemnendæ auctoritati quod sensitur, non
» obviat. » (Cap. v, n. 18, vol. 1, oper. ex edit. maur. Paris.) Le saint dit donc qu'on agit sûrement en suivant ces opinions qui ne sont point opposées à une raison certaine ou à une autorité de poids, telle que personne ne puisse s'en écarter. Enfin, on peut encore citer saint Bonaventure, qui, parlant des vœux, dont le pape peut dispenser, cite trois opinions, et ensuite conclut ainsi :
« Quæ istarum trium opinionum sit verior, fateor
» me nescire; et satis potest quælibet sustineri;
» si quis tamen velit hanc ultimam acceptare, non
» occurrit ei inconveniens manifestum. » (In 4. dist.

38, art. 1, qu. 3.) Il ne dit donc pas qu'on doit préférer l'opinion plus sûre, mais que chacune d'elles peut se soutenir.

XXIII. Ensuite que saint Antonin ait tenu pour vrai, qu'entre deux opinions également probables, on puisse suivre licitement ou l'une ou l'autre, c'est ce qui se voit d'après plusieurs passages de son ouvrage. Mais (sans parler des autres) le saint le dit (1) plus clairement dans le passage que j'ai déjà cité, et où il dit : «Notandum, quod cum bona con» scientia potest quis tenere unam partem alicujus » opinionis, et secundum eam operari (secluso sal» tem scandalo), quæ scilicet pars habeat pro se » notabiles doctores; dummodo talis opinio non sit » contra determinationem Ecclesiæ catholicæ. » Jusqu'ici il semble que saint Antonin admet sans aucun doute l'opinion également probable; mais les antiprobabilistes infèrent des paroles qui suivent, que le saint exigeait l'opinion plus probable pour pouvoir agir, attendu qu'il continue à dire, en y ajoutant cette autre condition : « Et quod etiam ex con» trarietate talium opinionum non inducatur ad » dubitandum, sed bonam sibi conscientiam et cre» dulitatem formet de eo quod credit, tanquam de » probabiliori parte; et præcipue quando quis ad» hibet diligentiam inquirendo, an liceat, nec in» venit aliquid, quod eum sufficienter moveat ad » hoc, quod sit illicum. » Remarquez (disent les adversaires) ces mots: « Tanquam de probabiliori » parte. » Mais on répond à cela, qu'ici le saint archevêque distingue bien en substance le jugement spéculatif du jugement pratique, quand il dit : « Po-

(1) S. Antonin. p. 1. tit. 3. cap. 10. § 10. in dubiis. verb. Revertendo.

» test quis tenere unam partem, et secundum eam » operari, » il parle du jugement spéculatif. Quand ensuite il exige que, « ex contrarietate opinionum » non inducatur ad dubitandum, sed bonam sibi » conscientiam et credulitatem formet, tanquam de » probabiliori parte, » il parle certainement du jugement pratique, c'est-à-dire du dernier sentiment certain qui doit se former de ces motifs réfléchis que le saint suppose que l'homme doit avoir quand il veut agir, pour ne point agir avec le doute pratique de pécher. Et il est si vrai que le saint pense qu'on peut agir avec l'une et l'autre opinion, qu'immédiatement il en apporte pour preuve deux exemples : « S. Bonaventure et Hugues de Saint-Victor, dit-il, pensent que celui qui a péché est tenu à s'en confesser aussitôt; mais saint Thomas pense le contraire. De même saint Raymond veut que ce soit une faute grave de communiquer avec les excommuniés, même *in civilibus*, et saint Thomas le nie formellement. Et il est certain que saint Antonin ne cite les noms de tels saints, que pour montrer qu'ils étaient des docteurs d'une autorité égale. Et il ajoute ensuite en terminant : « Et sic exempla in» numera possent poni. »

XXIV. Mais que le saint pense certainement qu'on puisse suivre les opinions qui, spéculativement parlant, sont également probables, c'est ce qu'il dit expressément et très clairement, un peu après, où il s'exprime ainsi : « Secundum cancella» rium non plus nocet homini errare in articulo fi» dei, qui non est declaratus adhuc ab Ecclesia, » quod sit articulus de necessitate credendus, quam » nec esse posset actus moralis contra aliquid agi» bile perpetratus, qui actus non dicitur certus ex

» Scriptura, aut determinatione Ecclesiæ, quod sit » illicitus... Sed constat communiter apud theolo» gos, quod in materia fidei, dum doctores sentiunt » contraria, licitum est ante determinationem Ec» clesiæ tenere unam, vel alteram partem sine pe» riculo peccati, vel fidei, ut patet in abbate Joa» chim, etc. Ergo a simili licet unam opinionem in » moralibus tenere juxta limitata superius » (c'est-à-dire, comme je l'ai déjà dit, pourvu qu'elle compte pour elle des docteurs notables et qu'elle ne soit pas contraire à l'autorité de l'Église ou de l'Écriture), « ubi saltem magis sapientes non sentiunt » contrarium, et ubi paratus est obedire Ecclesiæ, » et Scripturæ, si ei errorem explanaverint. » Notez ces paroles : « Ubi saltem magis sapientes » non sentiunt contrarium. » Pour pouvoir suivre l'opinion spéculative, il n'est donc pas nécessaire qu'elle soit estimée plus probable ou qu'elle soit uniquement vraie (comme le veulent les probabilioristes modernes), mais il suffit qu'elle ne soit pas contredite par des hommes plus sages, il suffit donc, comme le déclare le saint, que l'opinion soit également probable. C'est ce qu'il confirme dans un autre endroit, comme nous le verrons au chap. v, n. 2, en parlant de la règle « in dubiis tutior pars eligenda » est. » Quant ensuite au jugement pratique, suivant ce qu'avait d'abord noté le même saint, il est toujours nécessaire que l'homme, pour agir avec droiture, forme dans sa conscience le dernier sentiment certain, sinon par des motifs directs, du moins indirects en agissant sans douter pratiquement de l'honnêteté de l'action. Mais, quant à moi, je ne sais comment on peut entendre différemment des autres, le texte de saint Antonin que je viens de citer.

XXV. Et c'est certainement ainsi qu'on doit entendre aussi les autres auteurs anciens, cités par nos adversaires en faveur de leur système, quand ils disaient que pour agir licitement il fallait former la conscience certaine et non douteuse de l'honnêteté de l'action. Voici comment parlait Armilla, qui écrivait en 1550 (verb. Opinio. num. 2) : « Ad con» scientiæ securitatem non sufficit, quod sint qui » doceant, partem minus tutam esse licitam, si ope» rans ambiguus maneat, et dubitet; nec ullo modo, » directe, vel indirecte, formet bonam credulita» tem de honestate operis. » Armilla dit donc que l'homme ne peut suivre l'opinion moins sûre, bien qu'elle soit défendue par des auteurs, s'il agit avec le doute pratique; c'est ce que signifient ces mots : « Si operans ambiguus maneat. » Mais pour agir sûrement il faut former le jugement *directe vel indirecte*, c'est-à-dire par des motifs directs ou réfléchis, que cette action est certainement honnête. Sylvestre écrit la même chose (Scrupulus) : « Et dico » secundum archiepiscopum, quod tuta conscien» tia potest quis eligere unam opinionem, et secun» dum eam operari, si habeat notabiles doctores, » et non sit expresse contra determinationem Scrip» turæ, vel Ecclesiæ. Nec sit scandalum, nec con» scientia perplexa (voilà le doute pratique); præ» cipue si quis adhibuit diligentiam inquirendo, an » liceat. » Jean Nyder, qui fleurit en 1430, écrit (1) la même chose : « Cum bona conscientia potest » quis tenere unam partem alicujus opinionis, quæ » habeat pro se notabiles DD., dummodo talis opi» nio non sit contra expressam auctoritatem S. Scrip-

(1) Nyder. in Consol. anim. part. 3. vide cap. 13.

» turæ, vel Ecclesiæ : et ex contrarietate opinio-
» num non inducatur quis ad dubitandum, sed
» conscientiam sibi formet de probabiliori parte. »
C'est ainsi qu'écrit Nyder en parlant du dernier sentiment pratique; mais en parlant ensuite, au chap. xx, du jugement spéculatif, voici comment il parle en citant même Bernard de Clermont : « Ex
» quo enim opiniones sunt inter magnos, et Eccle-
» sia non determinavit alteram partem, teneat quam
» voluerit. » Ce fut certainement le sentiment de saint Thomas quand, sur la demande si celui qui possède plusieurs prébendes pèche, il écrit : « In
» quamdam dubitationem inducitur a contrarietate
» opinionum, et sic, si manente tali dubitatione
» plures præbendas habet, periculo se committit,
» et sic procul dubio peccat. Aut ex contrariis opi-
» nionibus in nullam dubitationem adducitur, et
» sic non committit se discrimini, nec peccat (1). »
Si donc celui-ci détient plusieurs prébendes, *manente dubitatione*, c'est-à-dire avec doute pratique, il pèche certainement. Il en est autrement, « si ex
» contrariis opinionibus in nullam dubitationem
» adducitur, » c'est-à-dire le sentiment pratique certain se forme par des motifs réfléchis, puisqu'alors on agit avec certitude, comme Christianus Lupus (2) explique sagement le texte cité de saint Thomas. C'est pourquoi Soto conclut : « Quando sunt opi-
» niones probabiles inter graves doctores, utram-
» que sequaris, in tuto habes conscientiam (3). »
Écoutons, en outre, comment parle Melchior Ca-

(1) S. Thomas quodlib. 6. a. 3.
(2) Lupus. t. IX. part. 1. disp. 1.
(3) Soto de just. lib. VI. quæst. 1. art. 6. circa fin.

nus, en combattant l'opinion de Scot qui obligeait les pécheurs à l'acte de contrition tous les jours de fête (1), il disait : « Jus humanum nullum est, aut » evangelicum, quod hoc præceptum assecuratur » proferant, et tacebimus. » Et au num. 5 il ajoute : « Quoniam ignoro unde ad hanc opinionem doc» tores illi venerint, libere possum, quod non satis » explorate præceptum est, negare. » Qu'ensuite Scot ait été presque du même avis, c'est ce qui se déduit de ce qu'il écrit qu'on ne peut alors suivre une opinion sans pécher quand l'opinion contraire est beaucoup plus probable : « Cum multis sit pro» babilior pars negativa, non sine peccato aliquis se » exponit dubio, sequendo affirmativam minus pro» babilem (2). » Le card. Lambertini, archevêque de Boulogne, et ensuite pape sous le nom de Benoît XIV, écrit la même chose dans ses notifications et dit : « On ne doit pas imposer de liens, quand il n'y a pas de loi manifeste qui les impose (3). » C'est pourquoi, dans son célèbre ouvrage du Synode qu'il mit au jour pendant son pontificat, en parlant de la question de savoir si celui qui dans la journée a communié par dévotion et qui tombe ensuite en danger de mort, est tenu ou s'il peut ce même jour recevoir le viatique, il rapporte trois opinions de docteurs sur ce point : la première dit qu'il est obligé de prendre le viatique; la seconde, au contraire, prétend qu'il ne peut pas communier de nouveau; le troisième enfin dit qu'il le peut, mais qu'il n'y est point obligé. Cette der-

(1) Canus. relect. 4. pœnit. p. 4. q. 2. prop. 3.
(2) Scotus in 4. dist. 11. q. 6.
(3) Card. Lambert. Notif. 23.

nière opinion est probable, mais n'est pas la plus sûre; néanmoins, Benoît dit qu'on peut suivre chacune de ces opinions : « In tanta opinionum doctorum discrepantia integrum erit parocho eam sententiam amplecti, quæ sibi magis arriserit (1). » Et c'est pour cela que le même Benoît XIV, en plusieurs endroits de son ouvrage *de Synodo*, dit que les évêques doivent se dispenser de décider que beaucoup de choses qui sont douteuses et controversées entre les docteurs sont illicites, comme, par exemple, en parlant de la question de savoir si ceux qui prennent en péché le diaconat commettent un sacrilége, il dit que les évêques ne peuvent pas le décider (2); il dit pareillement qu'ils doivent s'abstenir de déclarer illicite, *de jure naturæ*, le sens personnel (3); il dit la même chose en parlant des trois contrats (4). Mais examinons maintenant les objections du P. Patuzzi, d'où ressortira mieux la certitude de ce principe.

§ I. *On répond à deux objections faites par le P. Patuzzi contre mon premier principe, c'est-à-dire 1° qu'il suffit par la promulgation de la loi de la notice probable de cette même loi; 2° que toutes les lois humaines et divines sont déjà promulguées, et que les divines sont promulguées de toute éternité par la promulgation* causale, virtuelle *et* éminente.

XXVI. Il oppose d'abord à ce principe qu'il suffit pour la promulgation de la loi de la notice pro-

(1) Bened. 14. de Synod. lib. VII. cap. 11.

(2) Id. lib. VIII. cap. 9. n. 12.

(3) Id. lib. X. c. 5. n. 7.

(4) Id. lib. 10. cap 7. n. 6.

bable de cette même loi. On répond à cette objection, que le mot *notice*, d'après tous les vocabulaires, est la même chose que *connaissance*, qui emporte certitude de la chose. Mais si on voulait admettre par le mot *notice*, même la notice probable, cela ne serait admissible tout au plus que quand la notice serait probable pour la loi seule, parce qu'il y aurait alors une certaine certitude morale pour la loi; mais quand l'opinion pour la liberté est également probable, il n'y a alors ni d'un côté ni d'autre aucune probabilité ou raison probable qui puisse attirer le consentement de l'homme prudent; attendu que de ces probabilités égales, il ne résulte qu'un simple doute s'il y a ou non loi.

XXVII. Voici comment parle S. Thomas: « Intellectus noster respectu partium contradictionis se habet diverso modo: quandoque enim non inclinatur magis ad unam, quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus, de quibus rationes non habenter, vel propter apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem, et ita est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis (1). » A ce texte correspond cet autre d'Adelphe (2): « Inter æqualitatem etiam rationum, et argumentorum, soli dubio est locus. » Les autres théologiens disent la même chose. Le P. Colet, continuateur de Tournely, dit que quand les opinions apparaissent également probables, on ne peut s'empêcher de douter de l'une ou de l'autre; de même que quand deux hommes probes nous assurent deux choses con-

(1) S. Thomas. de verit. q. 14. a. 1.
(2) Instruct de reg. prosc. act. p. 1. cap. 3. pag. 48.

traires, il ne nous reste qu'un simple doute de la vérité : « Cum momenta duplicis circa eamdem rem » opinionis æque probabilia alicui proponuntur, » necesse est eum esse in statu dubii, sicut necesse » est in dubio, cum ex duobus viris ejusdem aucto- » ritatis alter asserit, regem esse Parisiis, alter eum » abesse (1). »

XXVIII. Le P. Jean-Laurent Berti dit de plus, que de même que la balance demeure en équilibre quand il n'y a rien dans ses plateaux, et quand on y met dans chaque un poids égal, de même, lorsqu'il y a deux opinions probables, elles tiennent en suspens le jugement, comme s'il n'y avait de probabilité ni d'un côté ni d'autre : « In » æquilibrio manet lanx, sive nullum neutri parti, » sive utrique æquale onus imponitur (2). » Et en confirmation de cela, il cite saint Thomas dans le passage rapporté plus haut. C'est aussi l'avis du P. Gonet (3), du P. Vasquez (4), du P. Lacroix et de tous les probabilistes en général. Enfin Adelphus dit aussi la même chose dans son ouvrage : « Im- » mota (c'est ainsi qu'il parle), manet libra, in cujus » utraque lance æquale pondus collocatur, nec ad » unam inflectitur partem nec ad aliam. » Et il le confirme dans le même livre ultérieurement écrit : *La cause du probabilisme*, etc., où il combat la même dissertation, et dans plusieurs endroits et particulièrement à la pag. 48, il dit : « Étant évident que deux opinions contradictoires également probables ne font naître que le doute. »

(1) Colet. t. III. de consc. cap. 5. concl. 2. p. 207.
(2) Berti theol. t. II. lib. XXI. cap. 14. prop. 3. p. 151.
(3) Gonet Manuel. t. III. tract. 3. cap. 14. q. 9.
(4) Vasquez. 1. 2. q. 69. cap. 3.

XXIX. De sorte qu'en parlant de notre controverse où il s'agit de deux opinions également probables, on ne peut pas dire que la notice probable de la loi suffit pour la rendre suffisamment promulguée, parce que dans ce cas il n'y a pas de notice suffisante pour rendre la loi promulguée, mais seulement il y a une notice suffisante pour rendre promulgué un doute ou une simple hésitation s'il y a ou non loi; car, lorsque les opinions sont d'égal poids, il arrive (comme il vient d'être dit) qu'aucune d'elles n'a de poids.

XXX. On oppose en second lieu à mon principe que, bien que la loi doive être promulguée pour obliger, si elle n'est point promulguée il lui manque le caractère propre et essentiel de la loi, et avec rigueur, elle ne peut pas encore être regardée comme loi (telles sont les propres paroles de l'adversaire). Néanmoins il ajoute ensuite qu'on doit distinguer la promulgation de la loi de la notion privée de la loi qu'en ont les sujets, parce que la loi, quand elle est promulguée, a la force d'obliger les sujets sans qu'ils aient cette notion. Il dit ensuite que toutes les lois et divines et humaines sont toutes suffisamment promulguées. Et parlant d'abord des lois humaines, il dit que pour qu'elles obligent, il faut qu'elles soient promulguées au peuple au moyen des crieurs publics et des affiches qu'on appose dans tous les lieux publics.

XXXI. Je réponds et j'accorde que, pour que les lois humaines aient la force d'obliger, il suffit qu'elles aient été publiées au peuple avant que les sujets en aient la connaissance; mais je dis que cela n'a lieu que pour l'objet matériel de la loi, qu'il ait été prohibé ou commandé par la loi, mais non pour

l'obligation de conscience qu'a le sujet d'observer la loi. Je m'explique : si, par exemple, on a publié une loi où on déclare nul un contrat fait sans les formalités prescrites ; alors le sujet, lors même qu'il ignore la loi, est tenu, quand ensuite il en a la connaissance, de se conformer à ce que prescrit la loi touchant ce contrat, au sujet de sa validité ou de sa nullité ; car, suivant nos lois, quand une loi a été promulguée, on présume que tout le monde la connaît. Mais quant à la conscience, celui-là ne pèche certainement pas qui n'observe pas cette loi qui lui est inconnue. Et c'est ainsi que doit s'entendre le texte de saint Thomas, rapporté par Adelphus : « Illi coram quibus lex non promulgatur, » obligantur ad legem observandam, in quantum in » eorum notitiam devenit per alios, vel devenire » potest, promulgatione facta (1). » Ces mots *vel devenire potest*, signifient quand la connaissance de la loi pouvait parvenir aux sujets, et quand il n'y avait pas de négligence de leur part à la connaître ; autrement, lorsque leur ignorance est invincible, ils ne pèchent pas lorsqu'ils transgressent une loi qui ne leur est point encore connue. C'est ainsi qu'explique ce texte le card. Gaetan, dans l'endroit cité de saint Thomas ; il dit : « In articulo quarto in » responsione ad 2, nota, quod ob illa verba, *vel* » *devenire potest*, non intelligit de potentia logica, » quia scilicet non implicat contradictionem, sed de » potentia politica id est secundum ordinem, seu » cursum politicum, unde devenire potest : conjun- » gitur *per alios*, et intendit auctor, quod absen- » tes a promulgatione obligantur, vel quia per alios

(1) S. Thom. 1. 2. q. 90. a. 4. ad 2.

» promulgatio ad eos devenit, vel per alios devenire » potuit; sed ex parte absentium consecutum est, ut » nescirent, vel quia noluerunt, vel quia neglexe- » runt facere quod in eis erat ad sciendum. Alioquin » absentes nescii promulgatæ legis non ligantur. » Propter quod si Romæ nova lex promulgatur, et » nec curia ipsa procurat, ut promulgatio ad eccle- » sias cathedrales deveniat, nec prælati, qui ibi sunt, » insinuant suis ecclesiis, accusari nec apud Deum, » nec apud homines ignorantiæ possunt absentes » nescii. » Le P. Colét et le P. Suarez (1) écrivent la même chose. De sorte que le sujet, bien qu'il soit tenu à obéir au précepte par la loi après sa promulgation, ne peut cependant pas être accusé de faute s'il transgresse la loi qu'il ne connaît pas. Non seulement on doit dire que celui-là ne connaît pas la loi qui l'ignore entièrement, mais encore celui qui doute si elle a été faite, ou si elle a été promulguée, et qui, après les diligences voulues, reste sur ce point dans le doute, car ils ignorent la loi de la même manière; quant à y être obligés en conscience, celui qui n'a aucune connaissance de la loi, et celui qui n'en a qu'une connaissance douteuse, et qui, après avoir fait toutes les diligences voulues, reste encore dans le doute, puisque la loi n'oblige qu'autant que la connaissance certaine et non douteuse de la loi a été appliquée au sujet, c'est ainsi que le décident le P. Suarez (2), Tapia, Castropalao, Aravio, Grégoire,

(1) Colet, t. III. de leg. cap. 1. art. 2. Suar. de leg. lib. III. cap. 17. n. 3 et seq.

(2) Suar. t. V. in 3. p. d. 49. sect. 5. n. 4. Tap. l. 4. q. 15. a 2. Castrop. t. I. tr. 1. d. 3. punc. 7. n. 1 Arav. 1. 2.

Martinez, Sanchez, Villalobos et les Salmant. C'est aussi ce qu'écrit en substance saint Thomas lorsqu'il écrit : « Nullus ligatur per præceptum, nisi » mediante scientia illius præcepti. » Mais nous parlerons plus au long de ce texte dans le chapitre suivant.

XXXII. Cela a lieu pour les lois humaines qui sont promulguées, ou par le crieur public ou par l'apposition d'affiches. Mais la loi naturelle est promulguée aux hommes, quand, au moyen de la lumière naturelle, ils la connaissent comme loi, ainsi que l'enseigne saint Thomas par ces paroles : « Promul- » gatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod Deus eam » mentibus hominum inseruit naturaliter cognos- » cendam(1). » D'après donc saint Thomas, la promulgation de la loi naturelle se fait quand l'homme, au moyen de la lumière naturelle, acquiert la connaissance de la loi. De sorte que la loi naturelle oblige seulement quand elle est connue ; car alors se fait cette promulgation qui, d'après saint Thomas, est absolument nécessaire pour que la loi ait la force d'obliger.

XXXIII. Mais non, réplique le P. Patuzzi, les lois divines ont été promulguées de toute éternité, et de toute éternité aussi elles ont la vertu parfaite d'obliger. Mais pour voir si cette proposition est ou non valide et si elle est conforme à la doctrine de saint Thomas, il faut que je transcrive ici d'abord tout ce que mon adversaire dit sur ce point,

q. 97. d. 3. sect. 3 diff. 3. Greg. Mart. q. 96. a. 4. dub. 5. concl. 2 et 4. Sanch. dec. l. I. c. 10. n. 32. et 33. Vilall. t. I. tr. 1. diff. 24. Salm. de leg. 1. 2. n. 110.

(1) S. Thomas. 1. 2. q. 90. a. 1. ad 1.

pour l'examiner ensuite longuement et le comparer avec ce que dit saint Thomas. Écoutons comment il le prouve à la page 22. Voici ses paroles : « Passons des lois humaines aux lois divines. » La connaissance de la loi éternelle de Dieu, qui est la principale et la source de toutes les autres, nous est clairement proposée par saint Thomas dans la qu. 91, art. 1 de la même partie 2. Voici ce qu'il dit : « Ratio gubernationis in Deo, sicut in principe » universitatis existens, legis habet rationem. Et » quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed » habet æternum conceptum, ut dicitur prov. 8; » inde est quod hujusmodi legem oportet dicere » æternam. » D'après ce que vous écrivez, monseigneur, à la p. 29, il semble que vous vouliez mettre en doute si cette loi éternelle est rigoureusement une vraie loi, et si elle a une promulgation suffisante pour la constituer telle. Mais la chose est trop indubitable et claire d'après la doctrine de notre grand maître; car saint Thomas ayant posé l'argument que la promulgation étant essentielle à la loi, la loi éternelle ne peut être promulguée de toute éternité, puisqu'il n'y avait personne à qui elle pût être promulguée. Voici comment il y répond : « Dicendum, » quod promulgatio fit et verbo, et scripto; et utro- » que modo lex æterna habet promulgationem ex » parte Dei promulgantis; quia et verbum divinum » est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna; » lex ex parte creaturæ audientis et inspicientis non » potest esse promulgatio æterna. » D'après cela, il est plus qu'évident qu'il reconnaît la loi éternelle pour une loi vraie et proprement loi, à laquelle il ne manque rien de toute éternité pour être vrai-

ment promulguée, bien qu'il n'y eut point de toute éternité des créatures qui la connussent.

XXXIV. C'est pourquoi les théologiens qui se sont spécialement occupés de ce point, observent que la différence existant entre les lois divines et les lois humaines, c'est que ces dernières, pour être proprement lois, doivent être formellement promulguées aux sujets, c'est-à-dire par des signes extérieurs et les formalités destinées à faire connaître la volonté du prince, tandis que tout cela n'est point nécessaire pour les lois divines, puisqu'elles n'ont besoin que de la promulgation appelée *causale*, *virtuelle* et *éminente*. Et la raison qu'ils donnent de cette différence, c'est que le décret de l'éternel législateur est ferme et immuable, et par la force de son efficacité emporte par lui-même et infère infailliblement dans le temps la promulgation formelle de la loi et la vertu parfaite d'obliger les sujets. Tandis que le décret des législateurs terrestres, de même que par lui-même il est changeant et peut être empêché de mille manières, ainsi il n'a de fermeté et de stabilité suffisante pour la loi qu'après avoir été formellement manifesté par quelque signe extérieur et sensible qui promulgue la loi. Quoi qu'il en soit de cette raison donnée par les théologiens, il est certain d'après saint Thomas que la loi éternelle de Dieu a tout ce qu'il faut pour être proprement loi avant qu'il l'ait fait connaître dans le temps à ses créatures.

XXXV. Par conséquent, monseigneur, si la loi éternelle de Dieu est rigoureusement loi et a cette promulgation qu'il lui faut pour être telle, vous pouvez facilement conclure de là que la loi naturelle

jouit aussi de cette promulgation. Car qu'est-ce que c'est et en quoi consiste d'après saint Thomas la loi naturelle? Il nous donne là-dessus son avis dans la même question 91, art. 2, où, après avoir observé que toutes les créatures « participant aliqualiter le-» gem æternam, in quantum scilicet ex impressione » ejus habent inclinationes in proprios actus, et fines. » Venant à parler en particulier de la créature raisonnable, il enseigne que de même qu'en vertu de son élévation au-dessus des autres, elle est sujette à la providence divine, ainsi participe-t-elle d'une manière spéciale. « Ratio æterna, per quam habet na-» turalem inclinationem in debitum actum, et finem : » et talis participatio (ajoute-t-il) legis æternæ in » rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum » Psalmista dixisset : Sacrificate sacrificium justitiæ, » quasi quibusdam quærentibus, quæ sunt justitiæ » opera, subjungit : Multi dicunt : Quis ostendit nobis » bona? cui questioni respondens dicit : Signatum » est super nos lumen vultus tui, Domine. Quasi » lumen rationis naturalis, quo discernimus quid » sit bonum, et quid sit malum, quod pertinet ad » naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio » divini luminis in nobis. Unde patet, quod lex » naturalis nihil aliud est, quam participatio legis » æternæ in rationali creatura. » La loi naturelle n'est donc point une loi différente de la loi éternelle, comme vous le donnez à entendre, monseigneur, mais une participation de cette même loi divine. Et c'est ce que vous pouvez voir plus clairement dans la réponse du saint au premier argument, où s'étant fait l'objection qu'il n'y avait pas besoin de loi naturelle, la loi éternelle suffisant pour conduire l'homme, il y répond en disant : « Quod ratio illa

» procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum » a lege æterna : non autem est nisi quædam parti- » patio ejus. » Cette loi naturelle cependant, qui ne diffère en rien de la loi éternelle, ne consiste que dans l'impression de la lumière divine dans l'esprit des créatures, qui leur découvre ce qu'elles doivent faire ou éviter, au moyen de certains sentiments généraux ou de jugements absolus et nécessaires du bien et du mal, comme sont, par exemple, « bonum » est faciendum, malum est fugiendum; Deus est » colendus, parentes honorandi; quod tibi non vis » fieri, alteri non feceris, etc.; » desquels se dédui- sent une foule de conclusions appartenant au droit naturel pour la règle de nos actions. Et cette im- pression faite en nous de la lumière divine est appelée par saint Thomas promulgation de la loi naturelle, dans la quæst. 90, art. 4, ad 1, où il dit; « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod » Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter » cognoscendam. » Voici comment le P. Lettore a tran- scrit ici ces textes de S. Thomas qui favorisent claire- ment son système. Je pense qu'il l'a fait exprès pour faire voir que ces textes ne lui sont en rien contraires, mais ils sont trop clairs pour renverser tout ce qu'il m'oppose. Telle est en un mot la doctrine nette, claire et distincte du saint docteur touchant la na- ture des lois humaines et divines et leur promulga- tion. Et vous pouviez, monseigneur, vous éviter la peine de citer dans votre ouvrage ces textes nom- breux qui n'éclaircissent en rien ce point, et sont ou inutiles ou hors de propos, ou mal entendus et expliqués.

XXXVI. Le P. Patuzzi dit donc que la loi éter- nelle comme la loi naturelle (qui est une partici-

pation de cette dernière), sont véritablement et proprement loi, et ont cette promulgation qui leur est nécessaire pour être telles, attendu que les lois divines, d'après les théologiens qui se sont spécialement occupés de ce point, n'ont pas besoin de la promulgation formelle, mais qu'il leur suffit d'avoir la promulgation *causale, virtuelle* et *éminente*, qui emporte avec elle la formelle et la vertu parfaite d'obliger les sujets. Il déduit de là que ces lois étant éternelles, ont eu de toute éternité la vertu parfaite d'obliger les hommes, sitôt que ces hommes ont été au monde, bien qu'ils ne connussent point encore la loi. Moi, je dis au contraire et je le prouverai ensuite avec la raison et l'autorité des théologiens, que la loi éternelle n'est point proprement une loi à l'égard des hommes: leur véritable loi est la loi naturelle qui, bien qu'elle soit une participation de la loi éternelle, est néanmoins celle qui oblige proprement les hommes; car la loi naturelle est celle qui leur est seulement promulguée et appliquée par la lumière de la raison naturelle. Du moins, je dis (ainsi que les autres théologiens) que la loi éternelle n'a point été loi obligeant actuellement tant qu'elle n'a point été proposée et appliquée aux hommes par la connaissance qu'ils en ont eue. Mon adversaire assure que sa doctrine est conforme à l'autorité de saint Thomas et des théologiens qui se sont spécialement occupés de ce point; il l'assure, mais il ne le prouve pas. Moi, je dis, et je le prouverai clairement, que l'assertion du P. Patuzzi est tout-à-fait contraire à ce qu'enseignent S. Thomas et tous les théologiens.

XXXVII. Et d'abord saint Thomas dit, comme nous l'avons déjà vu, que la loi étant une règle et

une mesure avec laquelle le sujet doit se régler et se mesurer, pour qu'elle puisse l'obliger il faut qu'elle lui soit appliquée. « Unde ad hoc quod lex » virtutem obligandi obtineat, quod est proprium » legis, oportet quod applicetur hominibus qui se» cundum eam regulari debent (1). » Et il dit que cette application se fait quand l'homme reçoit la connaissance de la loi au moyen de la promulgation : « Talis autem applicatio fit per hoc, quod in noti» tiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Par conséquent la loi, avant d'avoir été appliquée à l'homme, n'est point loi qui oblige. Et il ajoute, dans la réponse à la première objection, qu'il en est de même pour la loi naturelle, qui elle aussi a besoin de promulgation pour obliger. Mais quand se fait cette promulgation? Voici la réponse du saint docteur : « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, » quod Deus eam mentibus hominum inseruit natu» raliter cognoscendam. » Par conséquent, la loi naturelle se promulgue actuellement aux hommes et les oblige actuellement, quand elle leur est actuellement manifestée et lorsqu'ils la connaissent au moyen de la lumière naturelle.

XXXVIII. Et c'est précisément ainsi qu'entend l'esprit de ce texte de saint Thomas le savant François Sylvius, qui dit : « Actualiter tunc (lex) unicuique » promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit » dictantem, quid juxta rectam rationem sit amplec» tandum, quid fugiendum (2). » Car, ainsi que l'écrit le cardinal Gotti : « Ad hoc ut lex in actu secundo » obliget, requiritur quidem indispensabiliter, ut

(1) S. Thomas 1. 2. q. 90. a. 4.
(2) Sylvius in 1. 2. q. 90. a. 4. in fin.

» subditis promulgatione proponatur (1). » Qu'on note ces mots, *ad hoc ut obliget*. C'est là aussi l'avis du P. Fulgence Cuniliati, qui, après avoir dit : « Legis » violatores non sunt illi quibus nondum lex innotuit, » ajoute : « Actualis legis naturalis promulgatio evenit, » quando quis a Deo cognitionem accipit dictantem, » quid juxta rationem naturalem sit vel fugiendum » vel amplectandum (2). » C'est encore ainsi que l'entendent tous les autres théologiens dont nous citerons (au n. 61 à 63) l'autorité entièrement conforme à celle du P. Gonet, qui écrit que c'est là l'opinion de tous les théologiens. Avant donc d'avoir été manifestée à l'homme au moyen de la raison naturelle, la loi divine n'oblige point; car la loi ne peut point obliger celui qui n'a point connaissance de cette loi. La loi divine est parfaitement connue de l'homme quand Dieu le veut; et lorsqu'elle est suffisamment promulguée, elle oblige certainement, mais non pas quand elle reste obscure et douteuse. Mais comment peut-on dire qu'elle oblige et qu'elle est suffisamment promulguée, quand on doute avec raison de son existence? Toute l'équivoque du P. Patuzzi consiste à dire que la loi oblige toutes les fois qu'il existe : mais cela n'est pas; car la loi, pour obliger, doit non seulement exister, mais il faut encore qu'elle soit suffisamment promulguée, et qu'il soit certain qu'elle existe.

XXXIX. Mais ce n'est pas là, dit le P. Patuzzi, l'esprit de saint Thomas. Ce saint docteur veut que

(1) Gotti theol. t. II. tract. 5. de leg. q. 1. a. 1. dub. 3. § 3. n. 31.

(2) Cunil. tract. 1. de reg. mor. cap, 2. § 1. n. 5. et § 3. n. 1.

la loi naturelle, étant une participation de la loi éternelle, ait eu de toute éternité cette promulgation qui lui est nécessaire pour être loi, et pour obliger les hommes avant qu'ils la connaissent. Et il rapporte ici ce texte de saint Thomas : « Dicendum, » quod promulgatio fit et verbo, et scripto ; et utro- » que modo lex æternam habet promulgationem ex » parte Dei promulgantis; quia et verbum divinum » est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna. Sed » ex parte creaturæ audientis et inspicientis, non » potest esse promulgatio æterna (1). » De sorte que mon adversaire dit que si la loi éternelle a été promulguée de toute éternité, elle a eu par conséquent de toute éternité aussi la vertu d'obliger.

XL. Mais je demande quelle est la promulgation de la loi divine qui oblige les hommes. Est-ce la promulgation *ex parte Dei*, ou la promulgation *ex parte creaturæ?* Moi, je dis que c'est celle *ex parte creaturæ;* et je dis que saint Thomas le déclare aussi dans un autre endroit (2) ; et où? le voici. Le saint docteur enseigne (1. 2. qu. 90. a. 4.) que la promulgation est essentielle à la loi, et que cette dernière n'a la vertu d'obliger qu'après avoir été appliquée aux hommes par la connaissance qu'ils en ont : « Ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, » oportet quod applicetur hominibus, qui secundum » eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per » hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa » promulgatione. » Le saint se fait ensuite cette objection (*ad primum*) : « Lex naturalis maxime habet » rationem legis ; sed lex naturalis non indiget pro-

(1) S. Thomas 1. 2. q. 90. a. 2. ad 1.
(2) Id. 1. 2. q. 90. a. 4.

» mulgatione : ergo non est de ratione legis, quod » promulgetur. » Et il répond : « Dicendum, quod » promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod » Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter » cognoscendam. » Or, s'il était vrai, comme le prétend le P. Lettore, que saint Thomas, en disant : « Lex æterna habet promulgationem ex parte Dei » promulgantis, » avait entendu que la promulgation *ex parte Dei* suffisait pour obliger l'homme, il n'aurait point répondu à l'objection qu'il s'est faite ici, c'est-à-dire que la promulgation n'est point essentielle à la loi, parce que la loi naturelle, bien qu'elle soit loi véritable, n'a point besoin de promulgation. Il n'aurait point répondu, dis-je, que la promulgation de la loi naturelle se fait quand Dieu l'insère dans l'esprit des hommes en la leur faisant connaître au moyen de la lumière naturelle; mais il aurait dit, comme le P. Lettore, que la loi éternelle ou naturelle a été promulguée de toute éternité, de manière que de toute éternité elle a la vertu parfaite d'obliger les sujets. Mais S. Thomas ne répond point ainsi : il répond et affirme que la loi naturelle elle-même doit être promulguée, mais que cette promulgation se fait quand la loi est connue de l'homme au moyen de la lumière naturelle. C'est pourquoi il ajoute dans un autre endroit : « Sed ex parte creaturæ audientis, » aut inspicientis, non potest esse promulgatio » æterna. » Voilà la promulgation qui oblige, promulgation qui se fait, quand la créature voit le précepte au moyen de la lumière de la raison, ou l'apprend de l'Église ou des sages qui le lui enseignent. Et à cela répond ce que dit S. Thomas dans un autre endroit (1), c'est-à-dire que la règle prochaine

(1) S. Thom. 1. 2. q. 71. a. 6.

de notre volonté est la raison humaine, puisque la loi éternelle est la règle éloignée qui (comme parle le saint) regarde plutôt Dieu que nous : « Regula autem voluntatis humanæ est duplex, una » propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana » ratio ; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, » quæ est quasi ratio Dei. » C'est pourquoi, comme nous l'avons observé, chap. II, n. 18, nous devons observer la loi, ainsi qu'elle nous est représentée par la raison ; car, sans cette seule condition, comme l'a noté le P. Jean de saint Thomas, la loi naturelle peut être pour nous une règle et une mesure, et non d'après ce qu'elle est en elle-même et qui nous est inconnu.

XLI. De sorte que cette loi éternelle n'a eu force de loi, et n'a été loi qui oblige, qu'après avoir été appliquée aux hommes par la promulgation, « ex » parte creaturæ audientis, aut inspicientis, » c'est-à-dire qu'après que la loi a été intimée à l'homme par la voix des ministres sacrés ou par l'intelligence de la raison naturelle, comme saint Thomas l'explique, ainsi que nous l'avons vu, quand il dit que la loi divine elle-même a besoin de promulgation pour être loi qui oblige, et que cette promulgation « est » ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum » inseruit naturaliter cognoscendam. » La promulgation de la loi est une application de la loi ; mais cette application de la loi ne se fait que par la connaissance de la loi qui est promulguée aux sujets. La loi qui devait se promulguer aux hommes a été éternelle ; mais l'obligation pour eux de l'observer n'a commencé qu'après qu'elle leur a été actuellement promulguée ; car la promulgation ne précède point mais suppose la liberté de la créature

raisonnable. La promulgation de la loi, par rapport à l'obéissance, est comme la révélation des mystères par rapport à la foi. Aussi, de même que, bien que la divine volonté de nous obliger à croire les vérités de la foi soit éternelle, nous ne sommes cependant point obligés de les croire qu'après la révélation certaine qui nous en est faite, et que pour cela la révélation ne peut pas être dite éternelle, parce que cette volonté divine est éternelle; de même, bien que la volonté de Dieu à nous obliger à faire ou à éviter telle action soit éternelle, nous ne sommes cependant tenus à obéir qu'après que cette divine volonté nous a été promulguée. Et pourtant cette promulgation ne peut pas être dite éternelle, parce que la volonté de Dieu à nous obliger à telle chose est éternelle. « Legis æternæ » promulgatio (dit Sylvius) fit in tempore unicuique, » scilicet quando notitiam ejus accipit (homo) me- » diante lumine rationis naturalis, aut alterius ratio- » cinationis, aut fidei. » (1. 2. q. 91. a. 1.)

XLII. Mais saint Thomas dit que la loi éternelle a été promulguée. Mais, moi, je demande d'après saint Thomas, qu'est-ce que la loi éternelle? Voici la définition qu'en donne le saint: « Ipsa ratio gu- » bernationis rerum legis habet rationem. » Et dans la quæst. 93, art. 1, il ajoute: « In quolibet guber- » nante oportet quod præexistat ratio eorum, quæ » agenda sunt per eos, qui gubernationi subduntur. » Si donc la loi éternelle est une règle de conduite qui regarde Dieu lui-même, elle ne peut être dite loi véritable à l'égard des hommes; mais comme toutes les dispositions divines sont fermes et immuables, on dit par rapport à Dieu que la loi éternelle est une loi.

XLIII. C'est ce qu'explique clairement saint Thomas (1) dans un autre endroit, où il dit que la loi étant une règle ou une mesure, on doit la considérer différemment dans le législateur *qui règle* et dans le sujet *qui est réglé*. Il propose ici la question : « Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis? » Et il répond : « Respondeo, dicendum, quod lex, cum sit » regula et mensura, dupliciter potest esse in ali» quo : uno modo sicut in regulante, et mensurante; » alio modo sicut in regulato et mensurato : quia » in quantum participat aliquid de regula, sic regu» latur... Et talis participatio legis æternæ in ratio» nali creatura lex naturalis dicitur. » Ensuite le saint docteur ajoute que cette participation de la loi éternelle se fait quand s'imprime en nous la lumière divine : « Unde cum Psalmista dixisset : Sacrificate » sacrificium justitiæ, quasi quibusdam quærentibus » quæ sint justitiæ opera, subjungit : Multi dicunt : » quis ostendit nobis bona? Cui quæstioni respondens » dicit : Signatum est super nos lumen vultus tui, » Domine ; quasi lumen rationis naturalis, quo dis» cernimus quid sit bonum, et quid malum, quod » pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam » impressio divini luminis in nobis. Unde patet, » quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio » legis æternæ in rationali creatura. »

XLIV. Saint Thomas dit donc que la créature raisonnable se règle et se mesure selon qu'elle participe en quelque chose à la loi éternelle au moyen de la loi naturelle, « in quantum participat aliquid » de regula; et mensura sic regulatur, vel mensu» ratur. » De sorte que la loi naturelle est celle par

(1) S. Thom. 1. 2. q. 91. a. 2.

laquelle est imprimé dans l'homme la lumière divine qui est la règle et la mesure d'après lesquelles il doit diriger ses actions. Avant donc que cette lumière soit connue de l'homme au moyen de la loi naturelle, de telle sorte que par elle il puisse discerner le bien et le mal, il n'y a point de loi qui l'oblige, parce qu'il n'a point encore reçu la règle d'après laquelle il doit se conduire. D'après saint Thomas, la loi éternelle est une loi pour Dieu qui règle, mais pour l'homme qui est réglé, sa règle est la loi naturelle, c'est-à-dire cette lumière qui lui est imprimée et manifestée au moyen de la loi naturelle. Je ne pense point, comme voudrait le faire croire le P. Patuzzi, que la loi naturelle soit différente de la loi éternelle; mais je dis, avec saint Thomas, que la loi éternelle est celle qui lie l'homme seulement quand elle devient loi naturelle, c'est-à-dire quand l'homme vient à la connaître au moyen de la loi naturelle qui est pour ainsi dire le signe par lequel se promulgue la loi. Car la promulgation de la loi naturelle consiste précisément, dit saint Thomas, dans l'insertion qu'en fait Dieu dans l'esprit des hommes : « Promulgatio legis naturæ est ex hoc » ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit » naturaliter cognoscendam ; » c'est-à-dire en insérant dans nos esprits la lumière naturelle qui nous fait connaître la loi.

XLV. C'est pourquoi beaucoup de théologiens disent que la loi éternelle n'est pas propremont loi, mais ressemble à une loi ; et si elle est une loi, elle est pour ainsi dire une loi et une règle pour Dieu lui-même; et si elle est promulguée, elle est une loi promulguée par Dieu à lui-même. Voici comment parle Duval : « Postremo dubitatur, an ipsa

» lex (æterna) semper habuerit, et habeat veram et » propriam rationem legis? » Le P. Patuzzi répond que oui. Mais Duval et les autres (comme nous le verrons) ne disent point ainsi. « Respondeo, in » tempore, quando productæ sunt creaturæ, habere » de facto rationem legis, siquidem vere et proprie » omnibus creaturis tanquam subditis est indita, et » imposita; si tamen ab æterno spectetur, dicendum » est, eam non esse vere et proprie legem, sed tan» tum aliquid, quod se habeat instar legis (et nous » sentons pourquoi) : tum quia de ratione vere le» gis est, ut imponatur et promulgetur subditis, » nulli autem fuerunt subditi ab æterno : tum quia » lex essentialiter est regula quædam practica, hæc » autem regula non potuit imponi Verbo, et Spiri» tui-Sancto, quia ipsimet sunt regula et rectitudo » ipsa. » Pierre de Lorca écrit la même chose, en disant que la loi éternelle n'est point proprement loi, quant aux créatures : « Si quomodo autem lex » æterna respicit creaturas, remote respicit, quate» nus a Deo moventur, et gubernantur, non vero » quia sit imperium in creaturas latum, aut quia » proponatur ipsis ut regula, qua suas actiones men» surare et componere possint. Lex æterna non est » principium et ratio agendi alicui, qui lege subdi» tus sit, neque est illi regula proxima suarum ac» tionum; sed est ratio agendi ipsi Deo, et regula » divinarum actionum, qua mundum gubernat; si » cui ergo esset lex, esset Deo. » Et parlant de ces paroles de saint Thomas, *et verbo et scripto*, il dit : « Expressio illa in Verbo divino æterna fuit in Deo » necessitate naturæ facta, et non relata ad aliquas » creaturas, quod promulgatio legis requirit; sem» per enim promulgatio legis ad subditos refertur. »

Louis Montesin écrit la même chose, en disant que la loi éternelle n'est règle que pour Dieu et non pour les créatures. « Respondeo, hujusmodi legem æternam promulgatam esse ab æterno ipsimet » Deo... Deus sibimet est lex, et sibi est regula; et » ita intelligimus Deum sibi promulgare legem, etc. » Lorich dit la même chose, en parlant de la loi éternelle : « Hac lege Deus omnia ordinat ad seipsum, » et est promulgata apud ipsum ab æterno; hominibus autem promulgatur, quando eis innotescit. » Or, comment s'accorde donc ce que disent tous ces théologiens, avec ce que dit le P. Patuzzi, « que la loi éternelle de Dieu a tout ce qui est nécessaire pour être proprement loi, avant de l'avoir fait connaître dans le temps à ses créatures. » Et peu après il reprend : « La loi éternelle de Dieu est rigoureusement et proprement loi, et a cette promulgation qui lui est nécessaire pour être telle; et elle emporte avec elle (comme il l'avait d'abord dit) la vertu parfaite d'obliger. » Mais je trouve qu'il est le seul qui dise cela; les autres (comme nous l'avons vu) disent que la loi éternelle n'est proprement loi vis-à-vis des créatures, qu'après leur avoir été proposée et manifestée au moyen de la lumière naturelle.

XLVI. Ainsi donc, bien qu'on accorde que la loi éternelle soit vraiment et proprement loi, même à l'égard de l'homme *réglé*, il est certain (comme tout le monde le dit), que cette loi n'a obligé les hommes qu'après qu'elle leur a été appliquée par la promulgation. Jusqu'à présent je n'ai pu trouver aucun auteur qui dise que la loi éternelle a obligé les hommes avant de leur avoir été intimée. Mais si la loi est une règle d'après laquelle le sujet doit

se conduire, peut-elle être pour nous une règle pour régler notre volonté, et une loi qui nous astreigne à l'observer, avant que nous la connaissions? On ne nie pas, comme dit le P. Patuzzi, que la loi divine ne demande pas une promulgation formelle au moyen d'affiches. Mais dire que la loi éternelle a obligé les hommes avant de leur avoir été appliquée par la connaissance qu'ils en ont eue, c'est là une doctrine qui exclurait d'abord toute ignorance invincible, contre ce qui a été prouvé au chap. 1; mais, en outre, ce qui importe le plus, c'est là une doctrine contraire à saint Thomas, comme nous l'avons vu, et au sentiment de tous les théologiens.

XLVII. Ces derniers enseignent que la loi naturelle ne commence à obliger l'homme que quand il a atteint l'âge de discrétion, époque à laquelle elle lui est insinuée par la raison naturelle. Voici comment écrit Duval (1) : « Quæres, quo tempore lex » naturæ unumquemque obligare incipiat? Resp., » incipere, quando promulgatur; tunc autem suffi» cienter promulgari, quando quisque annos discre» tionis incipit. » Et à la page 296 il écrit : « Quæres » quomodo nobis innotescit lex illa æterna, quod » idem est, ac si quæratur, quomodo publicetur? » Dico, eam, ut est, in creaturis tanquam subdi» tis, per alias leges nobis innotescere, cum leges » illæ sint illius participationes. » Pierre de Lorca écrit la même chose : « Præcepta (naturalia) non » aliter lex naturæ sunt, et legis vim habent, quam » quatenus a ratione apprehendi et judicari pos» sunt... naturali enim lumine intellectus lex naturæ

(1) Duval in 1. 2. de leg. q. 3. a. 3.

» promulgatur hominibus. Et quemadmodum pro-» mulgatio est intrinseca, et essentialis humanis le-» gibus, sic rationis judicium et cognitio intrinseca » est legi naturæ. » Le P. Louis Montesin écrit la même chose : « Lex naturalis promulgatur in uno-» quoque, dum primo venit ad usum rationis; et » quamvis pro tunc solum promulgetur ista lex, » quantum ad principia communissima juris naturæ, » tamen postea paulatim per discursum promulga-» tur eadem lex quantum ad alia. » François de Aravio écrit la même chose : « Cum lex æterna non » obliget creaturas rationales, nisi mediante lege » naturali, vel positiva divina, vel humana, ad ista-» rum promulgationem illa quoque sufficienter pro-» mulgatur. » C'est ainsi que tous concluent que la loi éternelle se promulgue et oblige seulement, quand, au moyen de la loi naturelle ou positive, elle est intimée à l'homme par la connaissance qu'il en a.

XLVIII. De sorte que la loi qui oblige les hommes est la loi naturelle, et elle ne les oblige qu'autant qu'elle leur est intimée par la lumière de la raison; tandis qu'on ne peut pas dire que la loi éternelle ait été loi obligeant *in actu secundo*, parce qu'elle n'a jamais pu obliger les créatures avant de leur avoir été promulguée et appliquée. C'est ainsi qu'écrit le cardinal Gotti : « Sequitur, » quod lex æterna ab æterno in actu secundo ne-» minem obliget, non ex defectu virtutis, sed ex » parte termini... Ita ab æterno fuit lex in mente » Dei concepta, quamvis pro æterno non promul-» ganda, nec in actu secundo obligans... Fuit tamen » ab æterno, quia ad rationem legis satis est, ut » vim habeat obligandi, quamvis nondum ligat,

» quia nondum applicata et promulgata. » Qu'on note ces mots : « Quamvis nondum ligat, quia nondum » applicata et promulgata. » Ayant d'abord écrit dans un autre endroit : « Ad hoc ut in actu secundo » obliget, requiritur quidem indispensabiliter, ut » subditis promulgatione proponatur. » Et il en apporte la raison en disant : « Sicut mensura in actu » secundo non mensurat, nisi mensurabili applice» tur, ita, etc. » Ainsi donc, de même que la mesure ne peut mesurer qu'autant qu'elle est actuellement appliquée à ce qui doit être mesuré, de même la loi ne peut obliger que quand elle est actuellement connue de celui qui doit se conduire d'après elle. C'est ce qui fait écrire à Joseph Rocafull : « Quamdiu (lex æterna) non promulgetur per mo» dum legis, semper se habet per modum propo» siti ferendi legem, non autem per modum legis » latæ. »

XLIX. On ne doit donc pas dire que la loi éternelle n'a point obligé les hommes, parce que les hommes n'ont pas existé de toute éternité, mais parce qu'elle n'a pu obliger les hommes avant de leur avoir été appliquée par la promulgation : » Nondum ligat quia nondum est applicata, et » promulgata. » Sylvius dit aussi : « Lex æterna fuit » ab æterno lex materialiter, non fuit tamen ab » æterno formaliter, seu sub ratione legis actualiter » obligantis; quia tunc non fuit actualis et perfecta » promulgatio. » Le P. Gonet dit pareillement au n. 19 : « Legem æternam defectu promulgationis » non potuisse obligare creaturas ab æterno. » Et au n. 24 : « Quæres, quomodo lex æterna creaturis » existentibus in tempore promulgetur? Respondeo, » eam creaturis intellectualibus promulgari per

» quamdam impressionem luminis in intellectu, » juxta illud : Signatum est super nos, etc. » Et dans un autre endroit il écrit : « Promulgatio legis naturalis » fit per dictamen rationis intimantis homini ea, quæ » lege naturæ præscripta, aut prohibita sunt : ergo » cum deest tale dictamen, lex naturæ non obligat » ad ejus observationem ; subindeque ignorantia ju» ris naturalis à peccato excusat. » Le P. Berti dit que la loi éternelle ne fut point loi obligeante, mais prête à obliger dans le temps quand elle aurait été promulguée aux hommes : « Nos promulgationem » nihil aliud intelligimus, nisi paratæ jam legis pro» positionem, et publicationem ; æternam legem in» stitutam dicimus ante tempora secularia, promul» gatam vero in temporum conditione. » C'est pour cela que dans le même endroit il écrit que la loi éternelle fut seulement de toute éternité : « Vim » habitura in rerum creatarum conditione. » C'est pourquoi elle devait avoir alors la vertu parfaite d'obliger, quand elle aurait été promulguée aux créatures, *promulgatam vero*, non de toute éternité, mais *in temporum conditione*.

L. C'est encore ainsi qu'écrit Soto ; il dit qu'aucune loi n'a la force d'obliger avant d'avoir été promulguée, et que cette maxime ne souffre aucune exception ; et ensuite il ajoute que la loi éternelle commença à être promulguée au moyen de la loi naturelle : « Nulla lex ullam habet vigorem » legis ante promulgationem ; nullam exceptionem » conclusio hæc permittit... » Car, dit-il, la loi étant la règle de nos actions, ne peut être telle si elle ne nous est pas appliquée ; et ensuite il ajoute : « Ap» plicari autem nequit nisi per ejus notitiam ; nam » qui regula utitur, eam intueri necesse habet. » Il

conclut de là qu'aucune loi n'oblige, « ante pro» mulgationem qua subditis innotescit. » Et il dit que la loi naturelle se promulgue au moyen de la lumière naturelle. Et cette promulgation, dit Sylvius (comme nous l'avons vu), se fait quand les préceptes de la loi naturelle sont promulgués actuellement à chaque homme. Tournely (1) écrit la même chose : « Quia tamen lex ante creaturarum » existentiam vere obligans non fuit, cum nihil esset » ad extra, quod ea obligarentur, palam est, ratio» nem completam legis tunc tantum ei competere » potuisse, cum extiterunt creaturæ, quibus fuit » lex promulgata, aut saltem quæ impressione ipsius » moveri cœperunt. » Le P. Colet (2), son continuateur, écrit la même chose en disant : « Quia tamen » lex æterna ante creaturarum existentiam vere et » stricte obligans non fuit, palam est, rationem » plenam et completam legis tunc tantum ei compe» tere potuisse, cum extiterunt creaturæ, quibus » intimata fuit, ac promulgata. » Duval écrit : « Quæ» res quo tempore lex naturæ unumquemque obli» gare incipiat? Resp., incipere, quando promul» gatur; tunc autem sufficienter promulgari, quando » quisque annos discretionis attingit. » Le P. Suarez (3) écrit pareillement : « Lex æterna præcise » spectata, ut æterna est, non potest dici obligare... » Ratio est, quia lex non potest actu obligare, nisi » sit exterius promulgata. Item lex æterna, ut sic, » non connotat effectum temporalem jam factum, » quia sic repugnaret esse æternam; sed actu obli-

(1) Tournely prælect. theol. t. II. c. 2. q. 2.
(2) Colet. t. II. de leg. p. 2. pag. 17.
(3) Suarez de leg. l. 2. cap. 4. n. 10.

» garè, est temporalis effectus. Unde etiam fit, ut » lex æterna nunquam per seipsam obliget, separata ab omni alia lege, sed necessario debet alicui » aliæ conjungi, ut actu obliget; quia non actu obligat, nisi quando actu exterius promulgatur..... » Atque hoc modo potest dici legem æternam nunquam obligare immediate, sed mediante aliqua » alia lege. » Alexandre de Hales (1) dit qu'on peut faire dériver le mot loi *a legendo* et *a ligando*, et que dans le premier sens la loi divine est éternelle, parce qu'elle se lisait dans l'esprit de Dieu; mais que dans le second sens elle n'est point éternelle, parce que pour lier elle a besoin de la promulgation. C'est encore dans ce sens que Josse Lorich écrit : « Hominibus autem (lex æterna) promulgatur, quando eis innotescit (2). » Sylvius dit aussi : « Lex æterna fuit ab æterno lex materialiter, non » fuit tamen ab æterno formaliter, seu sub ratione » legis actualiter obligantis, quia tunc non fuit ac» tualis et perfecta promulgatio (3). » Et avant lui Gerson l'avait écrit, comme nous l'avons noté plus haut : « Necesse est dari manifestationem ordina» tionis ac voluntatis Dei, nam per solam suam vo» luntatem nondum potest Deus absolute creaturæ » imponere obligationem, sed ad hoc opus est, ut » ei communicet notitiam unius æque ac alterius (4). » Cela posé, je ne sais comment la doctrine de saint Thomas et de tous les théologiens peut jamais s'accorder avec ce que dit le P. Patuzzi, c'est-à-dire

(1) Alex. De Hales. 3. p. q. 26. memb. 1.
(2) Lorich. Thesaur. v. lex. n. 6.
(3) Sylv. in 1. 2. q. 91. a. 1. ad 2.
(4) Gerson vita spirit. ut lect. 2. col. 176. édit. Paris.

« que la loi éternelle est vraiment et proprement loi, à laquelle il ne manque rien de toute éternité pour être vraiment promulguée, bien que de toute éternité il n'y eût point de créatures qui l'apprissent et la connussent, et qu'elle renferme la promulgation formelle et la vertu parfaite d'obliger les sujets avant de leur avoir été appliquée et promulguée. »

LI. Résumons-nous en peu de mots. Il n'est donc point vrai que la loi éternelle ait eu de toute éternité la vertu parfaite d'obliger les hommes en disant qu'elle a été vraiment et parfaitement loi, et qu'elle a eu la promulgation nécessaire pour être telle. Car, d'abord (comme nous l'avons déjà dit), plusieurs théologiens disent que la loi éternelle n'a point été vraiment et proprement loi vis-à-vis les créatures, mais qu'elle a été plutôt une loi ou une règle qui regardait Dieu lui-même comme régulateur. Ce qui s'accorde parfaitement avec ce que dit saint Thomas, que la raison humaine est la règle prochaine de la volonté de l'homme; tandis que l'autre règle, qui est la loi éternelle, regarde Dieu plutôt que nous : « Regula autem voluntatis humanæ est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio, alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei (1). » Mais tout en admettant que la loi éternelle est vraiment et proprement une loi, tous écrivent, fondés sur le principe de saint Thomas, qu'aucune loi n'a la vertu d'obliger qu'après avoir été appliquée aux sujets par la promulgation (conclusion, comme l'écrit Soto, qui n'admet point d'exception); fondés, dis-je, sur ce principe, ils écrivent tous que la loi

(1) S. Thom. 1. 2. q. 71. a. 6.

éternelle n'a jamais été loi qui obligeât avant d'avoir été promulguée aux hommes. La loi éternelle, bien qu'elle ait eu la vertu intrinsèque de pouvoir obliger les hommes, n'a cependant pu les obliger actuellement qu'après leur avoir été manifestée par la lumière de la raison naturelle. C'est ce qui fait écrire à Alexandre de Hales que le mot loi ne vient pas de *legendo*, mais de *ligando*, et que dans ce second sens la loi n'est point éternelle, parce qu'elle a besoin de la promulgation pour obliger. Le card. Gotti dit : « Ab æterno (lex æterna) fuit in mente Dei, quam» vis pro æterno nondum ligat (voilà la raison); » quia nondum applicata et promulgata. » Le P. Gonet dit : « Legem æternam, defectu promulgationis, » non potuisse obligare creaturas ab æterno. » Le P. Suarez écrit : « Lex æterna, ut æterna est, non » potest dici obligare, quia non potest actu obligare, » nisi sit promulgata. » Duval demande : quand la loi commence-t-elle à obliger? Et il répond : « Incipere » quando promulgatur. » C'est ainsi que parlent Soto, François Sylvius, Louis Montesin, François d'Aravio et tous ceux que nous avons déjà cités. J'ajoute seulement ce qu'écrit François Henno, probabilioriste (1); il dit en premier lieu que la loi naturelle ne se distingue point de la loi éternelle. Mais ensuite il se fait cette objection : « Promulgatio est de es» sentia legis, sed lex naturalis tantum fuit promul» gata in tempore; ergo tantum cœpit esse proprie » lex in tempore, et consequenter distinguitur a lege » æterna. » Et il répond ainsi : « Fuit ab æterno lex » naturæ potens obligare, licet non obligaverit, » antequam promulgaretur in tempore per dicta-

(1) Henno theol. de leg.

» mina rationis. Et idem est de lege æterna, cum qua » coincidit; unde sicut non fuit lex æterna obligans » ab æterno, sed in tempore, quo sensu dici potest » temporalis; ita et lex naturæ. » Par conséquent, d'après le sentiment de tous ces théologiens et des autres cités plus haut, il paraît qu'on ne peut pas douter que la loi divine (soit éternelle, soit naturelle), n'a point eu la vertu d'obliger actuellement les hommes avant de leur avoir été actuellement promulguée, et que cette promulgation ne se fait que quand la loi divine est appliquée à chacun au moyen du sentiment de la raison naturelle. De sorte que la loi éternelle n'a point obligé de toute éternité, non seulement parce qu'il n'y avait point de créatures qui pussent être obligées, mais parce qu'il lui manquait la promulgation nécessaire, sans laquelle la loi n'a point la vertu actuelle d'obliger.

LII. D'autant plus que la loi divine étant une mesure de nos actions, cette mesure, pour que nous puissions nous régler d'après elle, doit être certaine; elle doit être même très certaine, comme l'écrit saint Thomas (1) : « Mensura debet esse » certissima. » Mais nous parlerons de cela plus au long dans le chap. IV suivant. Pour le moment nous ne quitterons pas ce point, que la loi douteuse n'est point loi qui oblige, parce qu'elle n'est point suffisamment promulguée.

(1) S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 4. ad 3.

§ II. *On répond à deux autres objections faites contre ce premier principe, c'est-à-dire 1° que la loi éternelle étant vraie loi, a la propriété essentielle d'obliger avant d'être connue des hommes; 2° que la loi naturelle est promulguée à l'homme dans l'infusion de l'âme avant la connaissance actuelle de la loi.*

LIII. Le P. Patuzzi, dans le § IV de son ouvrage, au n. 9, distingue, avec saint Thomas, la promulgation de la loi éternelle « ex parte Dei promulgantis, » et la promulgation « ex parte creaturæ, » en disant avec saint Thomas que la loi éternelle « ex parte Dei æternam habet promulgationem, » mais « ex parte creaturæ non potest esse promulgatio æterna. » Après avoir fait une semblable distinction, mon adversaire devrait dire que la loi éternelle, bien qu'elle soit vraiment et proprement loi vis-à-vis de Dieu, ne peut pas être regardée comme telle vis-à-vis de la créature, d'après ce que dit saint Thomas dans un autre lieu (1), comme nous l'avons rapporté, où il dit que la règle prochaine de la volonté humaine est la raison humaine, et que la loi éternelle « est quasi ratio Dei, » et dans un autre endroit (2) il dit qu'elle est « ipsa ratio gubernationis rerum in Deo. » Mais disons que si la loi éternelle est absolument loi vis-à-vis les hommes, du moins n'est-elle loi qui oblige qu'après leur avoir été appliquée par la promulgation. Mais non. Le P. Lettore, après avoir dit, d'après l'autorité de saint Thomas, que la loi éternelle a été de toute éternité vraiment et proprement

(1) S. Thomas 1. 2. q. 71. a. 6.
(2) Id. 1. 2. q. 91. a. 1.

loi, il en déduit et il retourne à dire que de toute éternité elle a été *obligatoire*; puisque (comme il le dit) *le fait d'obliger est la propriété essentielle de la loi;* et tel est ensuite le fondement sur lequel il se repose pour prouver que la loi éternelle a de toute éternité la vertu parfaite et acquise d'obliger les hommes, et que seulement elle ne les a pas obligés actuellement de toute éternité, « ex defectu » termini, » c'est-à-dire parce que les hommes n'existaient point encore, mais que de toute éternité elle a eu la force de les lier pour quand ils existeraient et avant qu'ils connussent la loi.

LIV. Je prie le lecteur de remarquer que, bien qu'il soit de l'essence de la loi d'obliger, il faut néanmoins distinguer la propriété de la loi promulguée, de la propriété de la loi non promulguée. La propriété de la loi promulguée est d'obliger actuellement, même *in actu secundo*; mais la propriété de la loi non promulguée est d'obliger seulement *in actu primo;* car la loi non promulguée a bien en elle la force intrinsèque d'obliger, mais seulement pour l'avenir, quand elle aura été intimée et appliquée au sujet, et tant qu'elle n'est point appliquée par la promulgation, elle n'oblige point et elle n'a point la vertu d'obliger actuellement. C'est ce qui fait dire à saint Thomas : « Ad hoc quod lex » virtutem obligandi obtineat, quod est proprium » legis, oportet, quod applicetur hominibus, qui » secundum eam regulari debent (1). » Cependant, bien que saint Thomas dise ici que la loi n'a point la vertu d'obliger si elle n'a point été promulguée, je ne crains point de dire avec le card. Gotti (comme

(1) S. Thomas 1. 2. q. 90. a. 2.

je l'ai déjà fait), que la loi éternelle, bien que non promulguée, a en elle la vertu d'obliger. Et cela n'est point contraire à ce qu'enseigne saint Thomas; car saint Thomas parle de la vertu d'obliger actuellement même *in actu secundo*, et Gotti parle de la vertu d'obliger seulement *in actu primo;* ce qui signifie que quand la promulgation est faite, la loi oblige actuellement, mais elle n'oblige pas avant la promulgation; de même que le feu a en lui la vertu de brûler, mais ne brûle que lorsqu'on y jette ce qui doit être brûlé. Il y a cependant une différence, dit sagement Jean Maldero (1), entre le feu et la loi; le feu ne reçoit point la vertu de brûler du fait d'être mis en contact avec la chose à brûler, tandis que la loi reçoit de la promulgation la vertu d'obliger qu'elle n'avait point : « Oportet inter hæc » agnoscere istam dissimilitudinem, quod ignis ex » applicatione vere non accipit vim comburendi, » quam prius habebat; lex autem eo ipso quo promulgatur accipit vim obligandi, quam non habebat » prius. » Telle est aussi la manière dont parle Gotti de la loi éternelle : « Ita ab æterno fuit lex in mente » Dei concepta, quamvis pro æterno non promulganda, nec implenda, nec in actu secundo obligans..... Et hoc modo, cum ab æterno non fuerit » creatura, quam obligaret, et cui applicaretur, ab » æterno actu non obligavit; fuit tamen ab æterno » lex, quia ad rationem legis satis est, ut vim habeat obligandi, quamvis nondum ligat, quia non» dum applicata, et promulgata. » Gotti (2) dit donc que, bien que la loi éternelle ait été de toute

(1) Joa. Malder. in 1. 2. S. Thom. q. 90. a. 4. d. 1.
(2) Gotti theol. tract. 5. q. 2. dub. 1. n. 13.

éternité dans l'esprit de Dieu, elle n'a cependant point été de toute éternité loi promulguée et obligeant : « In actu secundo, quamvis pro æterno non » promulganda, nec in actu secundo obligans. » Et ensuite il ajoute que, bien qu'elle ait eu la force d'obliger, elle n'a cependant point lié les hommes, parce qu'elle n'était point encore promulguée et appliquée : « Fuit ab æterno lex, quia ad rationem » legis satis est ut vim habeat obligandi, quamvis » nondum ligat, quia nondum applicata et promul- » gata. » Ce passage du card. Gotti est celui que le P. Patuzzi cite en sa faveur; mais je crois que chacun voit combien il favorise plutôt mon système. Le même auteur ayant ensuite dit que la loi éternelle a eu de toute éternité la vertu d'obliger, suppose le texte de saint Thomas, qui enseigne, comme nous l'avons vu : « Ad hoc quod lex virtutem obli- » gandi obtineat, oportet quod applicetur homi- » nibus. » Et il répond, comme je l'ai déjà dit, que saint Thomas parle *in actu secundo*, tandis que lui, Gotti (1), parle « in actu primo, ut virtutem habeat » obligandi in actu secundo, non vero in actu primo.» Telle est la réponse qu'il donne au n. 24; telle est aussi celle de tous les théologiens que j'ai cités au § 1, depuis le n° 44 jusqu'au n. 50, et dont je ne rapporterai point les paroles pour ne pas ennuyer le lecteur.

LV. Le P. Lettore se plaint ensuite que, dans mon Apologie, j'ai voulu lui faire dire une sottise, c'est-à-dire que de toute éternité la loi éternelle a obligé actuellement les hommes, bien qu'ils n'existassent point encore. Je ne dis point cela; je dis qu'il ad-

(1) Gotti theol. t. II. trac. 5, de leg. q. 2. d. 3. § 1. n. 13.

met que la loi éternelle n'a point de toute éternité obligé actuellement les hommes qui n'étaient point; mais je dis que la raison qu'il en donne n'est point vraie. Il dit que la loi éternelle n'a point obligé les hommes avant qu'ils fussent *ex defectu termini*, c'est-à-dire seulement parce que les hommes ne pouvaient pas être liés avant qu'ils fussent. Mais ce n'en est point là la raison; la loi éternelle n'a point obligé les hommes de toute éternité, non seulement parce que les hommes n'ont point existé de toute éternité, mais encore parce que la loi ne pouvait pas les obliger actuellement *in actu secundo*, avant de leur avoir été appliquée et promulguée. C'est pourquoi le card. Gotti dit (il me faut répéter ses paroles) : « Ad hoc ut lex in actu secundo obliget, » requiritur quidem indispensabiliter, ut subditis » promulgatione proponatur. » Il dit qu'il faut non seulement l'existence des sujets pour que la loi oblige, mais il dit de plus qu'il faut indispensablement, pour les obliger, que la loi leur soit proposée par la promulgation : « Requiritur indispensa» biliter, ut subditis promulgatione proponatur. » C'est pourquoi il écrit ensuite : « Ab æterno fuit lex » in mente Dei, quamvis pro æterno non obligans... » nec ligat quia nondum applicata (1). » C'est ainsi que parlent aussi tous les docteurs que nous avons cités. Et Gotti en donne la raison en disant : « Men» sura non mensurat, nisi mensurabili applicetur. » La loi, pour nous obliger, doit nous être connue; car la mesure, c'est-à-dire la loi, ne peut être la mesure de nos actions, si elle ne nous est pas d'abord appliquée par la connaissance que nous en

(1) Gotti theol. t. II. tract. 5. de leg. q. 2, d. 4. n. 13.

avons; car comment pouvoir régler ses actions d'après une mesure qu'on ne connaît point? Et c'est précisément là ce qu'écrit saint Thomas, en disant : « Sed ex parte creaturæ non potest esse promulga- » tio æterna (1). » Puisque le même saint dit dans le même article que la loi éternelle est règle pour Dieu qui règle; tandis que la loi éternelle, vu qu'elle se promulgue par la lumière naturelle, est règle pour l'homme qui est réglé : « Quia in quantum (homo) » participat aliquid de regula, sic regulatur. » De sorte que l'homme est alors lié par la loi éternelle, quand il participe à cette loi de manière à pouvoir se régler avec elle, c'est-à-dire quand elle lui est manifestée au moyen de la lumière naturelle.

LVI. Le P. Lettore fait peu de cas de la doctrine des théologiens que j'ai cités, disant que les vrais disciples de saint Thomas dont il s'agit, ne doutent point que la loi éternelle soit vraiment et proprement loi. Oui, monsieur, je vous accorde qu'ils le disent; mais tous disent ensuite que la loi éternelle n'a été loi obligeante qu'après avoir été appliquée aux hommes par la promulgation. Mon adversaire fait grande pompe et parle au long de la première partie des paroles de ces auteurs, qu'il appelle les vrais disciples de S. Thomas. C'est-à-dire que la loi éternelle est une vraie et propre loi; mais il passe sous silence la seconde partie, où ils disent que la loi éternelle n'a point été loi obligatoire avant l'existence des hommes, parce qu'elle ne leur avait pas encore été actuellement promulguée. Mais ce n'est pas là le moyen de persuader les esprits qui réfléchissent. Si on observe tous les auteurs, on

(1) S. Thom. 1. 2. q. 90. a. 1. ad 2.

voit qu'ils tiennent tous le même langage. J'ajoute seulement à ce qu'ils disent ce qu'écrit le P. Manstrius, qui explique fort bien, conformément à l'opinion de saint Thomas, que la loi naturelle participe *passivè* de ce qui se trouve *activè* dans la loi éternelle : « Lex naturalis quædam est participatio » legis æternæ, vel quædam intimatio legis æternæ » creaturæ rationali. Et sic quod in lege æterna ac» tive reperitur, passive per legem naturalem par» ticipatur. » (Saint Thomas, 1. 2. quæst. 7, art. 6, ad 4.)

LVII. Mon adversaire néglige ensuite de parler de la loi éternelle et de la promulgation éternelle, et dans le § v, il se met à parler de la loi naturelle et de la promulgation habituelle de cette loi, disant que la loi de nature se promulgue habituellement lorsque Dieu crée l'âme et l'unit au corps; car alors il lui imprime la raison. Il déduit ensuite de là que l'homme reste lié par la loi dès le moment de sa conception, parce que, dès ce moment, la loi lui est promulguée, vu qu'alors Dieu la lui imprime dans l'âme. Et il prétend prouver cela par le texte même de saint Thomas que j'ai cité plusieurs fois : « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod » Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter » cognoscendam (1). » Voilà donc, dit le P. Lettore, que la promulgation se fait quand Dieu insère ou imprime la loi dans l'esprit de l'homme.

LVIII. Je réponds: Pour connaître l'esprit de S. Thomas sur ce point, il faut observer ce que dit le saint docteur dans le corps de l'article. Il pose la question: si la promulgation est de l'essence de la loi, et il ré-

(1) S. Thomas 1. 2. q. 90. a. 1. ad 1.

pond que la loi, et il parle de toute loi divine ou humaine, s'impose comme règle et mesure ; c'est pourquoi, afin qu'elle ait la vertu d'obliger, il faut qu'elle soit appliquée à l'homme qui doit se conduire d'après elle. Mais comment se fait cette promulgation? « Talis autem promulgatio (dit-il) fit » per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa » promulgatione. » De sorte que le saint donne pour certain que la loi s'applique et oblige quand elle est actuellement promulguée à l'homme, au moyen de sa connaissance actuelle. Quand il parle ensuite particulièrement de la loi naturelle, il dit, comme nous l'avons rapporté : « Promulgatio legis naturæ » est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus homi- » num inseruit naturaliter cognoscendam. » Mon adversaire veut se servir, comme je vois, seulement du mot *inseruit*, mais il doit encore se servir des deux autres mots suivants : *naturaliter cognoscendam*. Mais de quelle connaissance parle ici saint Thomas? Ce n'est point de l'habituelle, mais de l'actuelle; et pourquoi? parce qu'alors, en effet, l'homme acquiert la vraie connaissance de la loi, au moyen de laquelle connaissance la loi lui est appliquée et promulguée, selon la doctrine émise par le saint dans le corps de l'article. Autrement sa réponse ne serait point d'accord avec ce qu'il dit dans l'article; car dans ce dernier, il parle de la promulgation actuelle de la loi qui se fait au moyen de la connaissance actuelle de cette loi, et dans la réponse il parlerait ensuite de la promulgation habituelle qui se fait au moyen de la première impression faite dans l'âme, mais sans connaissance actuelle. C'est pourquoi tout ce que l'on peut dire, c'est que la première insertion ou impression de la loi qui se

fait dans l'homme au moment de sa conception, est une quasi-promulgation qui n'est point vraiment et proprement une promulgation, mais une capacité donnée pour recevoir la vraie promulgation de la loi, quand l'homme aura actuellement l'usage de la raison avec laquelle il pourra connaître la loi comme l'explique distinctement Sylvius, ainsi que nous le verrons bientôt. C'est pourquoi le C. Gotti écrit que la loi naturelle est par mode d'acte dans l'âme, puisqu'elle est considérée par l'acte; que dans les fous la loi est en habitude, et dans les enfants en puissance, parce que ceux-ci ne peuvent point former un jugement de leurs obligations, ni s'intimer à eux-mêmes les ordonnances divines comme des préceptes dans lesquels consiste la loi : « Lex naturalis est in anima per modum actus et quidem » dum actu consideratur. In amentibus est in habitu, » in pueris autem est in potentia, qui nondum possunt perfectum dictamen de agendis conficere ; » nec sibi divinam ordinationem, ac præceptum in » quo consistit lex intimare. » Observez *in quo consistit lex intimare.* Donc la loi consiste pour l'homme à former le jugement (*dictamen*) de ce qu'il doit faire, et à s'intimer à lui-même le précepte divin.

LIX. Que saint Thomas entende certainement parler ici, non seulement de la promulgation habituelle, mais encore de l'actuelle qui se fait au moyen de la connaissance actuelle de la loi, c'est ce qu'explique ce saint quand il dit (1) : « Et utroque modo » (lex) habet promulgationem ex parte Dei promulgantis..... Sed ex parte creaturæ audientis et in» spicientis, non potest esse promulgatio æterna. »

(1) S. Thom. q. 91. ad 2.

S. Thomas dit donc que pour la créature il n'y a de promulgation de la loi éternelle (et on doit en dire autant de la loi naturelle), que quand la créature *legem audit aut inspicit.* Car la loi est complétement promulguée quand le législateur parle au sujet, et que ce dernier entend et écoute la loi; autrement, si le sujet n'écoute ou n'entend point la loi, il n'y a point de promulgation et par conséquent la loi ne lie point.

LX. Saint Thomas, en outre, parlant (1) de la manière dont la loi naturelle est imprimée en l'homme, cite ce passage de David : « Sacrificate » sacrificium justitiæ. » Et à ce sujet le saint écrit : « Quasi quibusdam quærentibus, quæ sunt justitiæ » opera subjungit : Multi dicunt : quis ostendit nobis » bona? Qui quæstioni respondens dicit : signatum » est super nos lumen vultus tui, Domine, quasi » lumen rationis naturalis, quo discernimus quid » sit bonum et quid malum; quod pertinet ad natu- » ralem legem; nihil aliud sit, quam impressio divini » luminis in nobis. » De sorte que le saint, parlant de l'obligation qui est imposée à l'homme d'observer la loi naturelle, décrit l'homme qui, entendant le précepte « sacrificate sacrificium justitiæ, » demande « quis ostendit nobis bona? c'est-à-dire, comme l'explique le saint, demande quelles sont les œuvres de justice, et le prophète répond : « Signa- » tum est super nos lumen vultus tui, Domine. » Or, quelle est cette lumière avec laquelle l'homme reste lié par la loi naturelle? Voici comment le saint l'explique ensuite : « Quasi lumen rationis naturalis, » quo discernimus quid sit bonum et quid malum. »

(1) S. Thom. 1. 2. q. 91. ad. 2.

Et cette lumière de raison « nihil aliud est (comme » le dit saint Thomas) quam impressio divini lu» minis in nobis. » Impression ou insertion dont il parle quand il dit : « Quod Deus eam mentibus ho» minum inseruit naturaliter cognoscendam. » Donc, selon saint Thomas, ce n'est point par cette lumière habituelle imprimée dans l'homme au moment de sa conception que la loi est promulguée, mais par cette lumière de la raison « quo discer» nimus quid sit bonum, et quid malum. » Et cette lumière de la loi, comme le dit saint Antonin, ne démontre à l'homme le bien, c'est-à-dire ses devoirs, que quand il a atteint l'usage de raison au moyen de laquelle la loi lui est dénoncée. Voici les paroles du saint : « Nota diligenter secundum B. Thomam, » quod istud lumen legis naturalis non ostendit ho» mini quæ sint bona, quousque perveniatur ad » usum rationis (1). » De sorte qu'à proprement parler, ce n'est point la loi qui est imprimée dans l'infusion de l'âme, mais la lumière au moyen de laquelle on connaît ensuite la loi, « signatum est » lumen, quo discernimus, etc. » C'est pourquoi, lorsqu'au moyen de cette lumière, on connaît la loi, c'est alors que la loi est promulguée. Aussi, c'est donc la même chose de dire, avec saint Thomas, que la loi se promulgue quand elle est insérée dans l'homme pour être connue au moyen de la lumière naturelle, que de dire que la loi est promulguée, quand elle est connue de l'homme au moyen de la lumière naturelle insérée dans l'esprit, en prenant l'effet pour la cause, puisqu'il est certain, d'après tous les théologiens et saint Thomas lui-même (comme nous

(1) S. Antonin. p. 2. tit. 13. c. 12. § 2

l'avons vu), que la loi n'a la force d'obliger qu'après avoir été appliquée à l'homme au moyen de la connaissance qu'il en a; car la loi, qui est la règle de l'homme, comme l'écrit Soto, ne peut lui servir de règle, si elle ne lui est pas manifestée par la promulgation : « Est enim (lex) regula, et mensura » nostrarum actionum : regula autem, nisi operanti» bus applicetur, vana est, applicari autem nequit, » nisi per ejus notitiam; nam qui regula utitur, eam » intueri necesse habet. Fit ergo consequens, ut » ante promulgationem, qua subditis (lex) inno» tescit, non eos obligando perstringat, sed tunc » percipi, quando promulgatur (1). »

LXI. Cela est confirmé par ce que dit saint Thomas dans un autre endroit (2), où il écrit que la loi naturelle n'est qu'une conception ou une connaissance démontrée au moyen de la lumière naturelle, par laquelle on est dirigé dans ses actions comme il convient : « Lex ergo naturalis nihil aliud » est, quam conceptio homini naturaliter indita, » qua dirigitur ad convenienter agendum in actioni» bus propriis. » De sorte que la loi naturelle, est cette conception ou cette intelligence qui est communiquée, à l'homme au moyen de la raison naturelle et qui lui apprend comment il doit agir. C'est ce qu'explique plus clairement Gerson, en parlant de la loi naturelle : « Lex ista sit quædam revelatio, » ac proprie dicta declaratio creaturæ rationali facta, » per quam illa cognoscit quid Deus de certis rebus » judicet, ad quas vel præstandas, vel omittendas,

(1) Soto de just. et jur. lib. I. quæst. 1. a. 4. et inf. etiam. quæst. 3. a. 2.

(2) S. Thom. 3. part. q.

» ipse creaturam obligare vult, ut ea digna reddatur » ad vitam æternam. » Après avoir donné cette définition de la loi, il ajoute : « Necesse est dari manifestationem ordinationis, ac voluntatis Dei, nam » per solam suam ordinationem, aut per solam suam » voluntatem nondum potest Deus absolute creaturæ imponere obligationem; sed ad hoc opus » est, ut ei communicet notitiam unius æque ac » alterius. Et quo liquet immediate deducibilis conclusio, creaturam rationalem non posse esse indignam amicitia Dei, nec proprie peccato obnoxiam, nisi dum sciens, volens, ac libere ponit » actionem sibi prohibitam, aut omittit rem præceptam. » De sorte que Dieu lui-même ne peut obliger la créature à obéir à la loi s'il ne la lui a d'abord manifestée.

LXII. Mais examinons ce point d'après les paroles du P. Patuzzi. Il se fonde sur ce texte de saint Thomas qui pose la question : « Utrum lex » naturalis sit habitus? » Et il répond que non, disant : « Aliquid potest dici habitus dupliciter. Uno » modo proprie, et essentialiter, et sic lex naturalis » non est habitus. Dictum est enim supra (qu. 90, » art. 1, ad 2) quod lex naturalis est aliquid per » rationem constitutum... Alio modo potest dici » habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides » id quod fide tenetur; et hoc modo, quia præcepta » legis naturalis quandoque considerantur in actu a » ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter » tantum, et secundum hunc modum potest dici » quod lex naturalis sit habitus. » Le saint ajoute ensuite : « Dicendum quod eo quod habitualiter » inest, quandoque aliquis uti non potest propter » aliquod impedimentum; sicut homo non potest

» uti habitu scientiæ propter somnum, et similiter » puer non potest uti habitu primorum principio- » rum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter » inest, propter defectum ætatis. » Or, d'après ces dernières paroles du saint, Le P. Lettore dit que l'homme possède la loi actuellement dans l'infusion de l'âme et avant de connaître la loi naturelle. Mais, je demande, parce que l'homme possède la capacité pour connaître la loi quand il aura l'usage de raison; sera-t-il donc pour cela obligé d'obéir à la loi avant de la connaître? Mais Sylvius dit sagement, en se rangeant de l'avis de saint Thomas, que la loi est un acte; et pourquoi est-ce un acte? Précisément parce que l'essence de la loi consiste dans l'acte d'annoncer à l'homme ses devoirs au moyen du sentiment de la raison: « Lex naturalis est actus » rationis, actuale scilicet judicium, et dictamen » rationis practicæ. Omnis lex habet se per modum » enunciationis, enunciatio autem est quidam actus. » C'est ce qui lui fait dire ailleurs, qu'afin que la loi ait la force d'obliger, il est nécessaire que l'homme, non seulement la connaisse matériellement, mais que par son moyen il conçoive un sentiment qui lui impose ce qu'il doit faire, et lui défende ce qu'il doit fuir: « Vis obligationis non est simpliciter ex » cognitione, quatenus est talis, aut talis... sed ex » dictamine rationis præscribentis ea quæ secundum » se bona sunt et agenda, aut prohibentis ea quæ » secundum se sunt mala et fugienda. »

LXIII. Cela est ensuite expliqué plus longuement par le card. Gotti, qui dit: « Ex his patet, » nos loqui de lege naturali, ut in actu secundo de- » nuntiante, in quo essentia legis consistit, quæ ha- » betur per modum denunciationis. Quod si stima-

» mus legem naturalem in actu primo, sic in virtute, » et quodammodo habitu lex naturalis est, etiam » dum quis actu principia ejus non considerat; cum » semper maneat in intellectu lumen rationis, quod » simul cum natura unicuique rationali creaturæ » Deus indidit; ex quo, si usu rationis polleat, po- » test formare judicium et dictamen de agendis, vel » omittendis. Unde D. Thomas (qu. 94, art. 1) » ait : Hoc modo quia præcepta legis naturalis quan- » doque considerantur in actu à ratione, quando- » que autem sunt in eo habitualiter tantum; et » secundum hunc modum potest dici, quod lex na- » turalis sit habitus (1). » De sorte que le card. Gotti distingue la loi naturelle *in actu primo* et *in actu secundo*, et il dit que la loi naturelle considérée *in actu primo*, est en quelque sorte cette lumière habituelle de la raison que la nature imprime en nous, afin qu'au moyen de cette lumière on forme ensuite le sentiment pratique lorsque l'homme a atteint l'usage de raison. Mais la loi considérée *in actu secundo* consiste essentiellement dans la dénonciation de la loi qui est faite à l'homme au moyen du sentiment pratique. Or, je demande où se trouve proprement l'essence de la loi, est-ce dans l'impression de la loi au moment de la création de l'âme ou dans la dénonciation actuelle de la loi? Qu'est-ce qui rend, je le demande, la loi naturelle proprement loi parfaite et obligeante? est-ce cette lumière habituelle insérée au moment de la création ou la dénonciation actuelle ou intimation de la loi? Gotti dit (et c'est aussi l'opinion de Sylvius, de saint Thomas, Gerson, Soto, Gonet et d'autres, comme nous le ver-

(1) Gotti theol. tract. 5. de leg. q. 2, dub. 2. § 1. n. 9.

rons) que c'est dans la dénonciation actuelle que consiste l'essence de la loi, et que de cette dénonciation se forme ensuite dans l'homme le sentiment de raison qui l'oblige à la loi : « Patet nos loqui » (répétons les paroles de Gotti) de lege naturali, » ut in actu secundo denuntiante, in quo essentia » legis consistit, quæ habetur per modum denuntia- » tionis. » Et de cette dénonciation, comme le dit Gotti, se forme le sentiment *dictamen* qui oblige. Mais comment peut-il arriver que ce sentiment pratique de l'homme soit uue loi pour lui, puisque personne ne peut se commander à soi-même? Voici comment répond Gotti (voyez au nº 22 du lieu cité) : « Dic- » tamen illud non habet vim legis, quatenus est a » nobis, sed quatenus est nobis inditum ab auctore » naturæ. » P. Collet dit la même chose plus succinctement : « Lex naturalis in actu primo ac velut in » genere habitus spectata, est vis a Deo menti creatæ » impressa, imperative dictans, seu potius nata dic- » tare, quid sit faciendum vel omittendum, ut con- » sentaneum aut dissentaneum legi æternæ. Eadem » vero lex in actu secundo spectata, est actus dic- » tamen præcipiens, quid hic et nunc fieri debeat, » aut omitti (1). » Il dit *potius nata dictare*, parce qu'en effet la loi naturelle ne dicte point à l'homme ce qu'il doit faire quand elle lui est imprimée *in actu primo*, mais elle le lui dicte quand elle lui est actuellement manifestée *in actu secundo*, au moyen du dictamen de la conscience, et alors elle oblige. Jean Maldero, évêque d'Anvers, dit la même chose : « In habitu ergo promulgatur (lex naturalis) ab » initio nativitatis, actu autem initio usus rationis,

(1) Colet comp. moral. t. I. cap. 3. a. 1. concl. 2.

» ad eum fere modum, ac si quis in tenebris litteras » principis aliquid jubentis accipiat, quibus tunc » demum teneatur parere, quando eos legere potue» rit (1). » Louis Habert écrit la même chose plus succinctement, en disant que la loi naturelle « dic» tat et præscribit quid creatura rationalis agere, » aut fugere debeat. Quibus verbis duo denotantur, » quæ ad rationem legis pertinent, nempe promul» gatio, et vis obligandi : intimat enim hoc ipso, » quo dictat et præscribendo obligat (2). » Notez ces mots : « intimat hoc ipso, quo dictat, et præscri» bendo obligat. » La loi naturelle intime donc alors et oblige quand elle dicte actuellement et prescrit ce qu'on doit faire.

LXIV. Mais Sylvius (reprend le P. Lettore) dit que Dieu imprime la loi naturelle quand il infuse l'âme raisonnable. Oui, monsieur, Sylvius dit que Dieu marque sur l'âme la lumière de sa volonté quand il l'infuse, et il parle ici de la lumière habituelle, comme saint Thomas en parle lorsqu'il dit : « Puer » non potest uti... lege naturali, quæ ei habitualiter » inest, propter defectum ætatis (3). » Mais ni Sylvius ni saint Thomas ne disent que cette lumière habituelle suffise pour obliger l'homme à la loi, puisqu'elle n'est, cette lumière habituelle imprimée dans l'âme, qu'une aptitude ou une capacité à avoir connaissance de la loi. Mais tant que l'âme n'a point cette connaissance actuelle, la loi n'est point encore promulguée, et par conséquent n'oblige point. C'est pourquoi le même Sylvius (4), parlant du passage

(1) Malder. in 1. 2. S. Thom. q. 90. a. 4.
(2) Habert theol. t. 3. de leg. cap. 6. q. 4. vers. dict. 4.
(3) S. Thom. 1. 2. q. 94. a. 1. ad. 3.
(4) Id. 1. 2. q. 90. a. 4.

tant de fois cité de saint Thomas : « Promulgatio » legis naturæ est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam, » en donne la même explication que celle que nous en avons donné, et dit que, bien que la loi naturelle soit insérée dans l'âme quand elle est créée, néanmoins la difficulté est comment la loi peut obliger par cette première impression et lier sans être connue; c'est pourquoi il ajoute : « Ideo addendum est, » legem naturalem quasi promulgari in habitu, » eo ipso quod Deus illam mentibus hominum » imprimit... Actualiter autem tunc unicuique pro» mulgatur quando cognitionem a Deo accipit dic» tantem quid juxta rationem naturalem sit amplec» tendum, quid fugiendum. » Sylvius appelle donc cette première impression de la loi dans l'homme, quand il est conçu, *une quasi-promulgation in habitu*, » et il appelle ensuite absolument promulgation celle qui se fait actuellement, lorsque l'homme connaît la loi d'après laquelle il doit se régler. De sorte que Sylvius entend certainement dire par là que cette impression faite dans l'homme avant de connaître actuellement la loi, n'est point suffisante pour l'obliger; c'est pourquoi il ajoute : *ideo addendum est*, etc. Ensuite il dit que la promulgation actuelle se fait quand l'homme reçoit la connaissance de la loi, parce que cette connaissance est la promulgation suffisante et nécessaire au moyen de laquelle l'homme est lié par la loi, d'après laquelle il doit se mesurer et se régler. Et c'est ainsi que l'entend Sylvius, d'après ce qu'il dit dans un autre passage (1) : « Lex æterna fuit ab æterno lex materia-

(1) Sylvius 1. 2. q. 91. a. 1. ad 4.

» liter, non fuit tamen ab æterno formaliter, seu » sub ratione legis actualiter obligantis quia tunc non » fuit actualis et perfecta promulgatio. » De sorte que Sylvius dit que la loi éternelle (et il en est de même de la loi naturelle qui participe de cette dernière) n'est loi qui oblige formellement et actuellement que quand il y a promulgation actuelle, qui se fait quand l'homme connaît ce qu'il doit faire et ce qu'il doit fuir, comme il l'avait déjà écrit (1): « Actua- » liter tunc unicuique (lex) promulgatur, quando » cognitionem a Deo accipit dictantem, quid juxta » rectam rationem sit amplectendum, quid fugien- » dum. » Maldero écrit la même chose, expliquant par cette belle ressemblance (déjà rapportée) la promulgation de la loi divine qui se fait dans l'homme au moment de sa naissance, et la promulgation qui se fait en lui lorsqu'il atteint l'âge de raison : « In » habitu promulgatur ab initio nativitatis, actu au- » tem initio usus rationis; ad eum fere modum, ac » si quis in tenebris litteras principis aliquid juben- » tis accipiat, quibus tunc demum teneatur parere, » quando eos legere potuerit (2). » De même donc que celui-ci n'est point obligé d'obéir au commandement du prince avant d'avoir pu lire la lettre; de même l'homme n'est point tenu d'obéir à la loi divine avant de la connaître par la lumière de la raison.

LXV. C'est aussi là l'avis de tous les théologiens que j'ai cités au § 1. Voici comment parle Duval (1): « Quæres quo tempore lex naturæ unumquemque

(1) Sylvius. 1. 2. q. 90. a. 4. in fin.
(2) Malder. in 1. 2 q. 90. a. 4. dub. 2.
(3) Duval in 1. 2. de leg. q. 3. a. 3.

» obligare incipiat? Respond. incipere quando pro» mulgatur: tunc autem sufficienter promulgatur » quando quisque annos discretionis accipit. » Pierre de Lorca écrit (1) : « Quemadmodum promulgatio » est intrinseca, et essentialis humanis legibus, sic » rationis judicium et cognitio intrinseca est legi » naturæ. » De sorte que sans le jugement et la connaissance de la raison, il n'y a point promulgation de la loi suffisante pour obliger. Le P. Louis Montesin écrit cela plus distinctement : « Lex na» turalis promulgatur in unoquoque, dum primo » venit ad usum rationis ; et quamvis pro tunc solum » promulgatur ista lex quantum ad principia com» munissima juris naturæ, tamen postea paulatim » per discursum promulgatur eadem lex quantum » ad alia. » Le P. Cuniliati dit : « Legis violatores » non sunt illi, quibus nondum lex innotuit. » Et ensuite il ajoute : « Actualis legis naturalis promul» gatio evenit, quando quis a Deo cognitionem ac» cipit dictantem, quid juxta rationem naturalem sit » vel fugiendum, vel amplectendum. » Voici ce que le P. Gonet déduit du principe enseigné par saint Thomas, que la loi n'a force d'obliger qu'après avoir été appliquée par la promulgation. « Sed lex » naturalis non promulgatur quantum ad omnia præ» cepta, quæ sunt remotissima a primis principiis ; » ergo non obligat omnes quantum ad illa præcepta. » Et ailleurs il dit : « Promulgatio legis naturalis fit » per dictamen rationis intimantis homini ea, quæ » lege naturæ præscripta aut prohibita sunt ; ergo » cum deest tale dictamen, lex naturæ non obligat » ad ejus observationem. » Saint Antonin veut dire

(1) Lorca in 1. 2. disp. 6. de leg. pag. 386.

la même chose lorsqu'il écrit : « Nota diligenter, » quod istud lumen legis naturalis non ostendit ho» mini quæ sint bona, quousque perveniatur ad » usum rationis. » Le P. Manstrio écrit la même chose en disant : « Hoc autem jus (naturæ) homi» nibus intimatur, et obligare incipit ab eo tempore, » quo rationis usum accipiunt; et per talem legem » sibi intimatam inter bonum et malum discernere » incipiunt : hic enim rationis usus est veluti ipsius » legis naturalis notificatio et manifestatio. Et hoc » intendit Paulus (Rom. 7) illis verbis : Ego autem » vivebam sine lege aliquando; sed cum venisset » mandatum, peccatum revixit. »

LXVI. Saint Jérôme écrit clairement la même chose (epist. 121, alias 151, ad Aglosiam qu. 8) : « Hanc legem (naturalem) nescit pueritia, ignorat » infantia, et peccans absque mandato non tenetur » lege peccati. Maledicit patri et matri, parentes » verberat : et quia necdum accepit legem sapientiæ, » mortuum est in eo peccatum. Quum autem man» datum venerit, hoc est tempus intelligentiæ (quo » Dei mandata cognoscimus) appetentis bona, et » vitantis mala, tunc peccatum reviviscere incipit, » et homo reus est peccati. » Qu'on note ces mots : « Quum autem mandatum venerit, hoc est tempus » intelligentiæ. » De sorte que la loi tient alors à l'homme, c'est-à dire lui est promulguée quand il la connaît. Origène écrit la même chose sur ce texte de saint Paul, en disant que l'homme *a conscientia audit : non concupisces.* Saint Basile écrit la même chose (Hom. in psalm. 1. num. 5) : « Post» quam ratio nostra perfecta est, atque cumulata, » tunc fit quod scriptum est : At cum venisset man» datum, peccatum revixit. » Le P. Barthélemy Mé-

dina écrit la même chose : « Nisi lex sit sufficienter » promulgata, non habet vim legis. Hæc conclusio » patet imprimis de lege naturali, quæ omnibus ho» minibus est sufficienter promulgata per lumen ra» tionis naturalis. » Jean Major écrit la même chose : « Cum primum aliquis habet rationem, et est in » annis discretionis, legem naturalem habet. » Gerson en écrit autant : « Lex vero naturalis præcep» tiva talem habet rationem, quod est signum in» ditum cuilibet homini non impedito in usu debito » rationis, notificativum voluntatis divinæ, volentis » creaturam rationalem humanam teneri seu obli» gari ad aliquid agendum vel non agendum. » Koellin écrit la même chose : « Lex naturalis promulga» tur per hoc, quod ab homine est naturaliter » cognoscibiliis; ergo cum venerit ad usum rationis, » tenetur ad ea, quæ sunt legis naturæ. » Et dans la question 94, art. 1, il ajoute : « Quare sequitur, » quod cum lex naturalis nihil sit, nisi præceptum » actu apprehensum, quod præceptum actu appre» hensum sit verbum practicum. » Granado écrit la même chose : « Dicendum ergo est, legem naturæ » consistere in illo dictamine rationis... Nec deest » promulgatio; eo enim ipso, quod homo perveniat » ad usum rationis, potens est discernere inter bo» num honestum et malum. » Blaise à Benjumea écrit la même chose : « Cum lex naturæ ab ipsa rationali » natura debeat voluntati proponi, ad hoc ut habeat » vim obligandi, et nonnisi ab intellectu, sive ratio» nis dictamine possit præcognizative promulgari, » ipsa præcognizatio intellectus, quæ rationaliter » intimat, notificat et participat obligationem natu» ralem faciendi, sive omittendi aliquam actionem » humanam liberam, ad hoc, ut lex naturæ obliget;

» et tali dictamini standum. » De sorte que l'homme ne peut être lié par la loi que quand il la connaît. D'autant plus, ajouterai-je, que lors même que nous voudrions accorder que l'homme, dès le moment de sa création, est lié par la loi naturelle, quand ensuite il a atteint l'âge de raison, et quand il voit que la loi est douteuse, comment peut-il alors être tenu d'obéir à une loi dont l'existence et la promulgation sont douteuses pour lui. Du reste, pour résumer en peu de mots tout ce qui vient d'être dit sur ce point, en voici brièvement la substance. La loi est une règle d'après laquelle l'homme doit se conduire; c'est pourquoi il est nécessaire que cette loi lui soit manifestée par la promulgation afin qu'il se règle d'après elle. Pour que l'homme reste actuellement obligé d'observer la loi, il faut donc que la loi lui soit actuellement manifestée. Mais des doctrines de saint Thomas et des autres théologiens, que j'ai citées dans mon Apologie, ressortait clairement la réponse à cette nouvelle objection au P. Patuzzi. C'est pourquoi je ne puis m'empêcher de m'étonner comment, dans sa réponse à mon Apologie, il a eu l'esprit d'écrire : « Que dira-t-il (Monseigneur), maintenant que m'ayant obligé à faire l'examen et des doctrines de saint Thomas et des théologiens par lui cités, j'ai montré jusqu'à l'évidence qu'elles lui sont entièrement contraires... pour moi je crois que, voyant maintenant son erreur, il rétractera ce qu'il a écrit. » Quel bel esprit! quelle belle franchise!

Mais s'il était vrai, répond le P. Patuzzi, que la loi douteuse n'est point loi qui oblige comme n'étant pas suffisamment promulguée, il en résulterait une foule d'absurdités. Voyons quelles sont ces

absurdités; mais il aurait été plus juste de les appeler équivoques qu'absurdités.

§ III. *On répond aux absurdités qui naissent d'après le P. Patuzzi du principe dont il s'agit.*

LXVII. La première absurdité qu'il assigne est celle-ci : « Quand il y a deux opinions contraires pour l'un et l'autre côté, vous dites que la loi n'est point loi, ce qui fait qu'alors vous dites en même temps que la loi est probablement vraie et certainement fausse, etc. » Et il cherche à prouver cela par le P. Cardenas et le P. Bovio, qui disent : « Que c'est une chimère de dire que la loi est probablement vraie et certainement fausse. Et voilà, répond le P. Patuzzi, une absurdité et une contradiction. » Et il finit en m'adressant ces reproches : « Quel motif n'avez-vous pas de vous humilier pour être tombé avec lui (avec le P. Segneri) dans une des plus grandes absurdités? »

LXVIII. Non, répondrai-je au P. Lettore, je n'ai point de motif pour m'humilier à cause de cette absurdité dont il me charge. Il cite le P. Bovio (1); mais il ne rapporte pas entièrement les paroles du P. Bovio dans ce passage qu'il cite. Ce Père dit (je l'ai déjà répété plus haut) que ce serait une chimère de dire que quand il y a deux opinions probables, tant pour la loi que pour la liberté, l'opinion qui tient pour la loi est alors probablement vraie et certainement fausse; mais il ajoute ensuite que dans ce cas la loi n'étant pas suffisamment promulguée, elle n'oblige pas. Et c'est là précisément

(1) Bovi. p. 7. c. 2. pag. 107.

ce que je dis, ainsi que le P. Segneri. Il faut donc distinguer l'existence de la loi de l'obligation qu'entraîne la loi. Il y a certainement de l'équivoque à dire que la loi qui est probablement existante et probablement non existante, n'existe pas certainement; mais il n'y en a pas à dire que la loi existe probablement et n'oblige pas certainement, parce que l'opinion contraire (c'est-à-dire qu'elle n'existe pas) est aussi probable. Car alors, n'étant pas suffisamment promulguée, elle n'entraîne aucune obligation. La réponse à cette première absurdité est donc celle-ci : Que dans le cas de deux opinions probables, la loi n'est point certainement fausse, mais comme elle est douteuse, elle n'oblige point certainement.

LXIX. On ne peut pas ensuite dire que quand la loi est probablement vraie, il est impossible d'avancer qu'elle n'oblige pas certainement, parce qu'étant probablement vraie, elle oblige aussi probablement. Car on répond, comme nous le démontrerons au chap. III, n° 27, que quand il y a deux opinions également probables, elles ne sont plus alors probables, mais elles deviennent purement douteuses; c'est pourquoi la loi étant alors vraiment douteuse, elle n'a plus la force d'obliger ni certainement, ni probablement; seulement elle entraîne dans ce cas l'obligation de déposer le doute, et ce doute se dépose par le principe que la loi, pour obliger, doit être promulguée, et que quand elle est douteuse elle ne peut pas être dite suffisamment promulguée : ce qui détruit toute absurdité. On ne peut pas non plus s'élever contre ces paroles de Segneri: Donc quand il y a deux opinions probables, *la loi n'existe pas, et la loi n'est point loi;* car cela veut

dire qu'il n'y a point de loi qui oblige, et j'ai déjà dit qu'en substance dans notre point, c'est la même chose de dire qu'il n'y a point de loi que de dire qu'il n'y a point de loi qui oblige.

LXX. La seconde absurdité qui, selon mon adversaire, résulte de mon principe, est celle-ci : « Les opinions des auteurs détruisent et rendent nulles les lois divines et humaines. » Nous répondons : Quand les opinions des auteurs sont également probables, elles ne détruisent point les lois, mais elles démontrent que ces lois ne sont point certaines, et comme alors elles ne sont pas suffisamment promulguées, elles n'obligent point. De sorte que quand il existe quelque opinion également probable, qui dit qu'une loi divine existe, tandis qu'une autre opinion dit le contraire, les hommes, dans ce cas, ne détruisent pas les lois divines, mais Dieu alors n'exige point l'observance de cette loi de la part de celui à qui elle n'a pas été suffisamment promulguée; d'autant plus que la loi qui n'est point suffisamment promulguée, n'est point proprement loi, car elle n'est point loi qui oblige. C'est pourquoi on ne peut pas dire que de telles lois sont détruites par les opinions des hommes, parce qu'on ne peut détruire ce qui n'existe pas : de même que les opinions opposées des théologiens dans les controverses sur la foi ne détruisent point les vrais dogmes, mais font connaître que l'article n'est point suffisamment défini par l'Eglise, et que par conséquent il n'y a point d'obligation à le croire. Qui peut jamais dire que saint Augustin et saint Hilaire ont péché pour avoir soutenu pendant un temps le système des sémipélagiens (1), ou que saint Irénée et saint Jus-

(1) S. Augustin de prædest. sanctor. Vide apud Tourn.

tin (1) ont péché en suivant l'opinion des millénaires? De même les opinions opposées en matière d'actions ne détruisent point les lois, si jamais elles existent, mais font seulement voir qu'elles ne sont point suffisamment promulguées, et pour cela elles n'obligent point. Par conséquent si la loi n'oblige pas, cela ne dépend pas de l'opinion des hommes, mais de ce qu'elle n'a pas été suffisamment proposée à la connaissance des hommes.

LXXI. La troisième absurdité qu'il cite est celle-ci : « Dans le conflit de deux opinions, vous dites que la loi n'est point loi, parce qu'elle est douteuse. Je vous demanderai : Admettez-vous, monseigneur, qu'entre deux opinions probables celle qui favorise la liberté puisse être fausse? certainement. Mais, dites-moi, comment peut-elle être fausse si, vu votre principe, elle ne s'oppose jamais à aucune loi? attendu que si la loi n'existe pas elle ne peut avoir avec la loi aucune opposition. » Et il apporte ici l'exemple d'un contrat qui est regardé par certains auteurs comme probablement licite, et par d'autres probablement illicite; or, ces auteurs qui le regardent comme illicite peuvent dire la vérité, de sorte que le contrat soit en réalité illicite et défendu par la loi; mais comment, dit-il, peut-il être illicite et prohibé, si, selon votre principe, la loi est douteuse, et si la loi douteuse n'est point loi, mais une opinion? Peut-être qu'il sera illicite parce qu'il est contraire à une simple opinion. « Par conséquent (voici l'absurdité qu'il en déduit), s'il n'y a point loi, l'opinion favorable à la liberté sera toujours

comp. theol. t. 7. p. 1. d. 2. a. 1. et vide de S. Hilar. c. Wariz. lib. II. Histor. Pelag. cap. 2.

(1) Vide apud Berti theol. lib. 3. cap. 8. n. 3.

vraie, elle ne pourra jamais être fausse, et l'opinion contraire qui affirme l'existence de la loi, sera toujours fausse et ne pourra jamais être vraie. Que vous semble, monseigneur, de ce paradoxe? »

LXXII. Ce qu'il m'en semble? que cet argument ne prouve rien et ne conclut rien; ce serait un paradoxe de dire que quand la loi est douteuse, l'opinion favorable à la liberté est toujours vraie, et ne peut jamais être fausse. Mais ce n'est point un paradoxe de dire ce que je dis, c'est-à-dire que l'opinion pour la liberté peut bien être fausse, mais que quand elle est aussi probable que l'opinion qui tient pour la loi, en ce cas la loi est douteuse. Et alors je ne dis pas que la loi n'existe pas certainement, mais qu'il n'y a pas de loi qui oblige, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, comme je l'ai répété tant de fois et comme il me faudra le répéter encore, à mon grand ennui et à celui du lecteur, pour répondre à toutes ces absurdités prétendues par mon adversaire.

LXXIII. Qui ne voit ici que le P. Patuzzi confond le jugement spéculatif avec le jugement pratique, puisqu'il veut que, spéculativement parlant, l'opinion directe, c'est-à-dire celle qui tient pour la liberté, étant seulement probable; et pratiquement parlant, nous ne puissions pas nous en servir puisque l'opinion qui tient pour la loi étant même probable, nous ne pouvons pas agir comme si elle était entièrement fausse. Mais il faut distinguer: spéculativement parlant, l'opinion qui tient pour la loi peut bien être vraie: mais ensuite, pratiquement parlant, nous ne disons pas que l'opinion pour la loi est certainement fausse; mais comme il est vraisemblable qu'elle est fausse, et qu'en même temps

il est vraisemblable qu'elle est vraie, elle est alors strictement douteuse: c'est pourquoi, d'après le principe par nous prouvé, que la loi douteuse n'oblige pas, parce qu'elle n'est pas suffisamment établie, nous ne sommes point dans ce cas obligés de suivre l'opinion plus sûre. Que l'homme puisse ensuite agir avec la certitude morale réfléchie de l'honnêteté de l'action, c'est ce que j'ai suffisamment prouvé au chap. 1, n°s 1, 2 et 3, et c'est ce que mon adversaire m'accorde, comme je l'ai rapporté. Dans plusieurs endroits il me reproche d'être obscur et de ne me point faire entendre. La belle chose! tout le monde m'entend, et chacun me dit que je suis clair dans mes explications : il n'y a qu'avec le P. Patuzzi que j'ai le malheur de ne pouvoir être clair.

LXXIV. La quatrième absurdité qu'il me reproche, est celle-ci : Les « probabilistes enseignent que si jamais l'opinion qui nie la loi était fausse, et si on agissait d'après elle, la transgression de la loi serait au moins un péché matériel qui excuse du péché formel (comme ils le disent), c'est-à-dire de l'offense envers Dieu. Mais s'il était vrai que la loi douteuse n'est point loi, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, il n'y aurait pas de péché matériel ; car s'il n'y a pas de loi, comment peut-on la transgresser matériellement ? En avouant donc le péché matériel, il faut avouer que dans le conflit des opinions la loi persiste d'exister et est suffisamment promulguée. »

LXXV. Mais je ne sais, avec la permission du P. Lettore, comment cette seconde partie de la conséquence, *et est suffisamment promulguée*, peut être tirée des prémisses. Je dis d'abord que si

cette loi était suffisamment promulguée, la transgression alors ne serait point matérielle, mais formelle. Je dis ensuite que lors même que l'opinion moins sûre serait fausse, comme néanmoins elle paraît probable, la loi ne peut pas être dite suffisamment promulguée et par conséquent ne peut pas être dite loi qui oblige. C'est pourquoi si jamais il y avait loi, en agissant contre elle on n'agirait point alors formellement contre ce qu'elle prescrit, mais seulement matériellement, et ainsi le péché serait seulement matériel, péché pour lequel le Seigneur ne condamne point l'homme, puisqu'il n'est (comme nous l'avons dit en commençant) qu'une action qui serait matière de péché, si la connaissance de la loi existait. Mais la loi étant invinciblement inconnue (puisque dans le conflit de deux opinions probables la loi n'est point connue, mais seulement le doute de la loi), par conséquent la transgression n'est point coupable.

LXXVI. Qu'ensuite nous ne soyons pas tenus d'éviter le péché matériel, c'est ce qui a été suffisamment prouvé dans le chap. II, d'après les canons, et surtout d'après le texte du chapitre *Dominus, de secund. nupt.*, où il est dit que si un mari doute de la validité de son mariage, il ne peut pas demander l'accomplissement du devoir conjugal, mais il est tenu de le rendre lorsque son épouse, qui est de bonne foi, le lui demande. Or, je dis : La loi qui défend au mari d'avoir des rapports avec une femme qui n'est pas la sienne est certaine. Mais supposons que ce mariage soit vraiment nul, je demande si, dans ce cas, le mari accomplit le devoir du mariage, pèche-t-il contre la loi (laquelle existe) *accedendo ad non suam*, avec le dan-

ger certain de commettre un péché matériel? non, et pourquoi? Parce que, dans ce cas, la loi n'oblige pas; et elle n'oblige pas, parce que dans ce cas elle n'est pas certaine, mais douteuse : c'est pourquoi elle n'est point pour lui une loi qui oblige.

LXXVII. On ne peut pas dire que dans ce cas l'épouse possédant le droit de demander, on ne peut pas lui refuser le droit qui lui appartient; car, attendu le principe du P. Lettore, que la loi éternelle, comme vraie et proprement loi et parfaitement promulguée de toute éternité, a obligé les créatures de toute éternité avant qu'elles la connussent, et attendu le doute existant sur la validité du mariage, nous devrions dire que l'épouse, quoiqu'elle ait toujours été de bonne foi, n'aurait jamais pu acquérir le droit certain de demander contre la loi l'accomplissement du devoir conjugal, si réellement le mariage était nul; car, la loi éternelle aurait toujours eu la possession antérieure à la liberté humaine, et par conséquent le droit acquis de la loi, précédant celui de l'épouse, devrait certainement être préféré. Pour sauver la vérité de la disposition du texte, nous devons donc nécessairement supposer que la loi éternelle n'a point été loi obligeant avant d'avoir été promulguée aux hommes, et que le mari ne peut et ne doit rendre à son épouse ce qu'il lui doit qu'autant que cette dernière possède le droit de le demander, et que, d'un autre côté, la loi qui le défend, bien qu'existant, n'oblige point, parce qu'elle est douteuse et non suffisamment promulguée.

Le P. Lettore me demande ensuite ici, si je crois que l'Église a justement condamné un si grand nombre de propositions. Et ensuite il ajoute : « Main-

tenant si, dans le conflit d'opinions probables, il n'y a point eu loi parce qu'elle n'a point été suffisamment promulguée, l'Église aurait injustement condamné ces propositions dont un grand nombre étaient regardées comme solidement et également probables. Si donc elles étaient telles, et s'il n'y avait point de loi suffisamment promulguée contre elles, l'Église les a condamnées injustement. » D'où il conclut : « Cette conséquence n'est-elle pas juste, monseigneur? très juste. »

LXXIX. Monseigneur répond : Non, une telle conséquence est au contraire très injuste. D'abord, monseigneur dit que de telles opinions, bien qu'elles aient été pendant un temps regardées, par certaines personnes, comme probables, étaient cependant improbables, comme leur simple lecture le prouve, et on voit que toutes ou presque toutes étaient avant leurs condamnations réprouvées par les auteurs probabilistes eux-mêmes. En second lieu, je dis qu'avant leurs condamnations les lois existaient bien; mais, parce qu'elles n'étaient promulguées à tout le monde, elles n'obligeaient point par conséquent. C'est pourquoi ceux qui, de bonne foi, tenaient les opinions contraires pour probables, ne péchaient point et n'offensaient point les lois, parce qu'alors elles n'étaient point lois qui obligeaient. De même qu'on dit des livres canoniques, tels que ceux de la Sagesse, l'Ecclésiaste, etc., qu'ils ont toujours été inspirés, mais n'ont fait autorité, en matière de foi, qu'après qu'ils ont été déclarés par l'Église pour canoniques ; de même on peut dire que quelque loi naturelle apparaissant douteuse à quelques uns ne les a point obligés, parce qu'elle ne leur était pas encore promulguée; mais quand ensuite elle a été

promulguée par l'Église, elle a obligé tout le monde. C'est pourquoi les souverains pontifes ont pu justement condamner ces propositions, parce qu'ils n'ont fait en cela que promulguer toutes ces lois déjà existantes, mais qui n'étaient point pour tout le monde suffisamment promulguées. Le P. Lettore cherche ensuite à faire croire que j'ai commis une erreur en disant que l'Église *promulgue* la loi naturelle. Les préceptes de la loi naturelle qui sont clairs sont promulgués par le moyen de la lumière de la raison ; mais beaucoup de préceptes obscurs sont de temps en temps promulgués par Dieu au moyen de l'Église. Cette dernière promulgue d'elle-même les préceptes ecclésiastiques. Certains préceptes appartenant au droit naturel sont ensuite promulgués par l'Église comme ministre de Dieu, ainsi que cela apparaît de toutes les condamnations qu'elle a prononcées contre certaines propositions appartenant à la loi naturelle. C'est pourquoi je ne crois pas commettre une erreur en disant que quelquefois ces préceptes sont promulgués par l'Église. Mais l'Église déclare donc, elle ne promulgue pas? Oui quand elle déclare, répondrai-je, alors elle promulgue.

LXXX. La cinquième absurdité que cite le P. Patuzzi est celle-ci : Si la loi n'obligeait point celui pour qui elle est douteuse, comme ne lui étant pas suffisamment promulguée, elle n'obligerait pas non plus celui pour qui la loi serait certaine d'après quelque révélation particulière ou démonstration évidente, parce que ce serait là une connaissance privée, qui n'empêcherait point que parmi les docteurs il y eût conflit sur des opinions également probables. C'est pourquoi, comme il est certain, d'après le système bénin, que quand il y a conflit d'opinions,

la loi n'est point loi, parce qu'elle n'est point suffisamment promulguée, il ne sera pas obligé de l'observer malgré la connaissance évidente qu'il en a. »

LXXXI. Mais j'ai dit mille fois que la loi doit être observée malgré le conflit d'opinions, non seulement par celui qui a une connaissance évidente de la loi, mais encore par celui qui juge d'après la lumière de la raison que l'opinion qui tient pour la loi est notablement ou certainement plus probable; comme en effet, dans ma théologie morale, j'ai réprouvé beaucoup d'opinions comme certainement moins probables que beaucoup d'auteurs approuvaient. Je dis donc que celui à qui la loi a été manifestée par quelque moyen que ce soit est obligé de lui obéir. Qu'importe qu'elle lui soit manifestée par un moyen privé ou public? Nous avons déjà dit que les lois naturelles ne s'intiment point aux hommes par des actes extérieurs et publics comme les lois humaines, mais par la connaissance interne de la lumière de la raison. C'est pourquoi le P. Gonet dit avec raison qu'une loi naturelle peut être suffisamment promulguée pour les uns et non pour les autres. Dans sa seconde réponse, le P. Patuzzi dit que je ne réponds pas *ad rem* aux absurdités qu'il cite, et il va jusqu'à dire que certaines de mes réponses lui font *horreur* et le surprennent par leur insuffisance. Ces sortes de phrases ne m'étonnent pas, elles sont familières au P. Patuzzi. Je prie seulement le lecteur de confronter ses objections avec mes réponses, et qu'il juge ensuite si elles sont ou non *ad rem*.

LXXXII. La sixième absurdité qu'il m'oppose est celle-ci, il fait d'abord cette courte préface : « Vous êtes maintenant fatigué, monseigneur, d'entendre de si étranges absurdités qui dérivent de

votre maxime; mais veuillez encore en entendre d'autres, cela est trop nécessaire pour votre instruction et votre désenchantement (quelles grâces)! Et ensuite il dit que si la loi dépendait, quant à son existence, des opinions des hommes, il arriverait qu'une loi qui, dans un temps, serait regardée comme certainement existant, serait loi; mais quand ensuite il se présenterait quelque opinion probable qui tiendrait pour la liberté, cette loi cesserait d'être loi; et si ensuite cette opinion bénigne était jugée improbable, la loi alors redeviendrait loi. Et voilà la loi passant tantôt de la vie à la mort, et tantôt de la mort à la vie.

LXXXIII. Je réponds que, dans ce cas, ce n'est pas la loi qui varie, mais le jugement de celui qui agit selon la connaissance qu'il a de la loi. La loi vit et meurt, non en elle, mais quant à l'acte de lier, et par conséquent lorsqu'elle paraît certaine, elle lie, et lorsqu'elle paraît douteuse elle ne lie point. C'est pourquoi quand je pensais que l'opinion bénigne n'était pas également probable, j'étais alors tenu d'obéir à la loi, parce qu'en ce cas la loi était pour moi suffisamment promulguée, mais depuis qu'il s'est présenté à moi quelque grave raison qui rendît l'opinion bénigne également probable, je ne dis plus que la loi existait d'abord, et que maintenant elle n'existe plus; que d'abord elle vivait et que maintenant elle est morte; je dis que l'opinion moins sûre apparaissant également probable, on pense que la loi est et a toujours été douteuse, bien qu'auparavant elle parût certaine, et que par conséquent on pense qu'elle n'a jamais été suffisamment promulguée; c'est pourquoi si d'abord je me regardais comme obligé d'obéir à cette loi,

parce qu'elle me paraissait certaine et suffisamment promulguée, maintenant que je la juge strictement douteuse et non suffisamment promulguée, je ne suis plus obligé de lui obéir. En somme, nous ne disons pas qu'il soit permis de se servir en pratique de quelque opinion bénigne, en vertu de ces motifs directs qui la rendent probable, mais par principe réfléchi, certain que cette opinion étant vraisemblable, la loi est alors douteuse; et que n'étant pas pour cela suffisamment promulguée, elle n'oblige point. Telle est la réponse avec laquelle chacun peut anéantir toutes ces absurdités citées par le P. Patuzzi.

LXXXIV. Pour septième absurdité, il cite le chap. XVII du Deutéronome, où au n° 8 il est écrit: « Si ambiguum apud te judicium esse perspexeris » inter sanguinem et sanguinem, causam et cau» sam, lepram et lepram, et judicum intra portas » tuas videris verba variari, surge et ascende ad lo» cum, quem elegerit Dominus Deus tuus; veniesque » ad sacerdotes levitici generis, et ad judicem, qui » fuerit eo tempore, quæresque ab eis, qui judica» bunt tibi judicii veritatem, et facies quodcumque » dixerint, qui præsunt loco quem elegerit Dominus, » et docuerint te juxta legem ejus. » Il cite ensuite saint Thomas qui explique ce texte et qui dit que si le doute était parmi les sujets, ils devaient recourir aux juges inférieurs qui étaient constitués pour chaque tribu. Si ensuite le doute était parmi les savants, ils devaient alors en référer au sanhedrin qui était le lieu choisi par Dieu pour juger les choses en dernier ressort.

LXXXV. Voici maintenant l'absurdité que le P. Lettore en retire contre notre opinion. A qui fal-

lait-il recourir, dit-il, quand les opinions étant différentes parmi ces savants, la loi n'était point loi? Mais le P. Calmet, expliquant plus distinctement ce texte, dit que tous les doutes ne devaient pas être rapportés aux juges et au grand-prêtre, mais seulement *ardua quæque*.

LXXXVI. Il dit de plus qu'il y avait trois sortes de causes sur lesquelles tombait ce précepte judiciaire, et il écrit : « Nobis ea sedet persuasio, verba » illa inter sanguinem et sanguinem, criminales omnes causas complecti, alia vero, inter causam et » causam, causas omnes civiles minoris momenti; » postrema tandem inter lepram et lepram, leges » omnes cæremoniales, quæ maculas, vel lustrationes legales inferebant. » Cela posé, qui peut jamais se persuader que tout doute d'action particulière devait être proposé par précepte aux juges du lieu et de là au sanhedrin? On sait en outre que « Lex » Moysis in synagoga per omne sabbatum legebatur, » et là chacun proposait ses doutes. Si ensuite les solutions étaient toujours selon les opinions plus sûres, c'est ce que le P. Lettore voudra bien nous dire. Il est certain que ces petites difficultés ne se proposaient point ni aux juges, ni au sanhedrin, ni au souverain pontife. Je voudrais cependant savoir quelle conséquence veut tirer de là le P. Lettore. Prétend-il peut-être que dans tous les doutes et cas de conscience, nous devons recourir à l'oracle du pape? Mais quand le pape ne répond pas, qu'avons-nous à faire? Plût à Dieu que le Saint-Siége décidât tous les doutes existant parmi les fidèles. Mais si le pape voulait répondre, il ne devrait se créer aucune autre occupation, et encore ne pourrait-il y suffire.

LXXXVII. Mais voyons enfin ce que conclut mon adversaire. Voici comment il s'exprime : « Vous dites qu'il ne fallait point recourir au jugement des prêtres, parce que la loi n'était point loi vu le conflit d'opinions. L'étude des Écritures ainsi que le conseil des Sages sont donc inutiles; il suffit de trouver une opinion disputée par les théologiens, il suffit de feuilleter le livre de quelque casuiste et de conclure qu'on agit avec sécurité, parce que, dans ce cas, il n'y a point de loi qui défende d'agir selon telle opinion. » Je réponds en peu de mots, car il ne me paraît pas qu'il faille un long discours pour répondre. « Non, monsieur, il ne suffit pas pour agir avec sécurité de feuilleter quelque casuiste, mais il faut étudier les Écritures, les canons et les théologiens. Quand l'opinion qui tient pour la loi paraît notablement plus probable, on doit la suivre; mais quand ensuite l'opinion qui tient pour la liberté paraît également probable, elle peut être licitement suivie, parce que la loi n'étant point alors suffisamment promulguée, elle n'oblige pas. » Le P. Patuzzi appelle toutes mes raisons principales ou fondement de mon système, il les appelle, dis-je, *refuges d'homme désespéré;* mais je crois que ce nom convient plutôt à tous ces arguments insuffisants et à ces sottises qu'il m'oppose.

LXXXVIII. Je ne veux pas ometire de répondre ici à une autre objection que me fait le P. Patuzzi dans son livre de la *Règle prochaine des actions humaines*. Voici ce qu'il y dit : « Pour pouvoir dire qu'une loi est douteuse, il faudrait douter si une loi existe ou non; mais cela, ajoute-t-il, ne peut pas être; car les lois divines et humaines, que nous devons observer, sont toutes certaines et suf-

fisamment promulguées. Le doute tombe donc, non sur l'existence de la loi, mais sur les cas particuliers, si ceux-ci sont compris ou non dans les lois universelles; c'est pourquoi si nous voulons nous servir du principe supposé, c'est-à-dire que la loi douteuse ne peut entraîner une obligation certaine, nous ne pouvons pas dire que la loi douteuse ou non promulguée, n'est point loi; mais nous devons seulement dire que quand les opinions sont probables des deux côtés, que la loi s'étende ou non à ce cas, la loi ne s'y étend pas certainement. Mais en parlant ainsi, la difficulté du principe retourne, car lorsqu'il y a doute si une action est ou non permise, comme comprise ou non par la loi, on ne peut pas assigner un tel principe comme certain. » En écrivant ainsi, le P. Patuzzi n'a fait que reproduire ce qu'avait écrit avant lui le P. Daniel Concina, dans sa Théologie chrétienne.

LXXXIX. Mais on répond à cela par ce qu'a écrit le même P. Concina, dans son Abrégé de théologie (au tom. I, *De legib.*, cap. II, n. 10), où il dit que, bien que la loi soit certaine, cependant les diverses circonstances qui se présentent font que la loi, tantôt oblige maintenant et tantôt n'oblige plus; de sorte que les préceptes sont immuables, mais quelquefois ne régissent point telle ou telle circonstance. C'est pourquoi (reprenons-nous), on ne peut donc pas dire que les lois sont certaines; car les circonstances des cas changent : elles deviennent douteuses, et, comme telles, elles n'obligent point. Par conséquent, reprend le P. Lettore, d'après votre principe que la loi douteuse n'oblige point, vous concluez que dans le doute si la loi s'étend ou non à ce cas, elle ne s'y étend pas cer-

tainement. Mais nous, nous n'avançons pas que la loi, dans le doute, ne s'étend pas certainement au cas; nous disons que, lorsqu'il y a des deux côtés des opinions également probables, comme alors il n'est point certain que la loi s'étende à ce cas, la loi pour ce dernier devient douteuse, et comme telle n'oblige pas, puisqu'elle n'est point alors suffisamment promulguée. Un exemple rendra cela plus clair. La loi universelle défend l'usure; mais quand des deux côtés il est également probable qu'un contrat est ou non usuraire, il n'y a point alors de loi certaine qui le défende. C'est pourquoi, tant qu'on doute prudemment si ce contrat est ou non usuraire, elle sera bien fondée l'opinion qui dit que ce contrat est défendu par la loi; mais cependant il n'y a point de loi certaine qui le défende : c'est pourquoi la loi reste douteuse touchant ce contrat. Quant à l'usure, la loi qui la défend est certaine; mais quant à ce contrat, la loi est incertaine. A quoi sert donc (dit le P. Patuzzi), de nous opposer qu'il ne s'agit pas ici de savoir si la loi existe ou non, car la loi qui défend l'usure est certaine, mais qu'on cherche seulement à savoir si elle s'étend ou non à ce cas? A quoi nous répondons, sur ce fait posé, qu'il est vraiment probable que ce cas ne soit pas compris dans la loi; c'est la même chose de dire qu'il est douteux que la loi s'étende à ce cas, que de dire que la loi est douteuse quant à ce cas, et si la loi est douteuse quant à ce cas, par conséquent elle n'oblige pas quant à ce cas.

XC. On dit : mais si ce cas est vraiment compris dans la loi, en agissant alors selon l'opinion moins sûre la loi serait transgressée, et on agirait contre la volonté divine. Nous avons voulu consigner ici toutes

les objections des adversaires pour y répondre, et faire voir que ces objections, plus elles sont nombreuses, plus elles rendent clair mon système. Nous répondons donc que, dans ce cas, la loi n'est point du tout transgressée, et qu'on n'agit point contre la volonté divine. On ne transgresse point la loi, parce qu'alors la loi est douteuse et à cause de cela n'oblige point, et par conséquent elle ne peut pas être appelée loi, ou au moins loi qui lie, puisque la loi (comme il a été prouvé) n'oblige point si elle n'est point promulguée, et elle ne peut pas être dite promulguée quand on conteste son existence; il n'y a alors de promulgué que l'opinion qui veut que la loi existe; mais la loi ne l'est pas. De sorte que, dans ce cas, on n'agit point contre la loi, mais seulement contre l'opinion qui défend l'existence de la loi; car la loi, tant qu'elle est douteuse, n'est qu'une opinion et non une loi, ou au moins une loi qui oblige. On n'agit point non plus contre la divine volonté, parce que (comme nous le démontrerons bientôt avec la doctrine de saint Thomas) on n'est point obligé de se conformer à cette volonté divine qui ne nous est point manifestée. Comment pouvoir jamais dire avec vérité que nous sommes tenus de nous conformer à la volonté de Dieu en nous abstenant de cette action, quand nous ignorons que Dieu la défend? Saint Thomas dit que quand nous ignorons ce que Dieu veut, nous ne sommes point tenus de conformer notre volonté à la sienne : « Sed in particulari nescimus, quid » Deus velit, et quantum ad hoc non tenemur con» formare voluntatem nostram divinæ voluntati (1). »

(1) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 10. ad 1.

Et en confirmation de cela, le P. Gonet ajoute que nous ne sommes tenus de nous conformer à la volonté divine que quand cette volonté nous est manifestée par un commandement ou une prohibition : « Homo non tenetur conformari voluntati divinæ » in volito materiali, nisi quando voluntas divina » nobis præcepto, vel prohibitione manifestatur (1). » Mais nous parlerons spécialement de ce point dans le chap. IX.

CHAPITRE IV.

OU PROUVE LE SECOND PRINCIPE, QUE LA LOI INCERTAINE NE PEUT ENTRAÎNER UNE OBLIGATION CERTAINE.

I. La loi étant une règle et une mesure, d'après lesquelles l'homme doit se conduire, il est clair que cette loi doit être certaine, autrement comment pourrait-il se régler avec une règle incertaine? Au moyen de la loi, dit l'apôtre, nous connaissons le péché : « Per legem enim cognitio peccati. » (Rom. 3, 2.) Paroles que saint Thomas explique ainsi : « Per legem enim datur cognitio peccati, quid agendum, » quid vitandum. » C'est pourquoi, comme l'écrit saint Isidore, la loi pour obliger doit être claire et évidente : « Erit autem lex manifesta. » (S. Isid., in can. erit autem, dist. 4.) Et Panorme écrit : « Ubi » lex est multum dubia, excusatur quis a juris igno-

(1) Gonet in Clyp. t. 8. disp. 6. a. 2. n. 31. in fin.

» rantia (1). » D'ailleurs, la raison naturelle elle-même dit que personne ne doit se croire obligé d'observer ces préceptes de l'existence desquels on doute, comme cela se voit dans l'authentique, « Quibus » modis nat. eff. § natura, » où il est dit : « In dubio » nullus præsumitur obligatus. » Saint Thomas enseigne la même chose, en disant que la loi (et il parle de la loi divine et humaine) doit être certaine pour obliger. Le saint se fait ici cette objection : « Mensura debet esse certissima; sed lex æterna est » nobis ignota; ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ » dependeat. » Et il y répond ainsi : « Licet lex » æterna sit nobis ignota, secundum quod est in » mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter » per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut » propria ejus imago, vel per aliqualem revelatio» nem superadditam. » Saint Thomas ne nie donc pas que la loi divine ne doive être certaine, seulement il dit qu'il n'est point nécessaire que nous la connaissions comme Dieu la connaît, mais qu'il suffit qu'elle nous soit connue par la raison naturelle ou par quelque révélation.

II. Le P. Lettore avance ensuite que la doctrine des Pères m'est contraire, se fondant en cela sur Bossuet. Mais je lui citerai le P. Lupus, non moins versé que Bossuet dans la lecture des Pères, et il fait voir dans sa Dissertation sur le probabilisme, tom. IX de ses ouvrages, que les Pères ne sont nullement contraires à notre opinion. Le P. Canus, aussi très versé dans la doctrine des Pères, parlant d'une opinion de Scot (comme nous l'avons

(1) Panorm. in cap. fin. de constit.

dit ailleurs), écrit : « Quoniam ignoro, unde ad » hanc opinionem doctores illi venerint, libere possum, quod non satis explorate præceptum est, » negare. » On peut donc nier, d'après Canus, « quod » non satis explorate præceptum est. » Le cardinal Lambert. dit la même chose dans ses Notifications : « Nous ne devons pas être liés quand il n'y a point une loi manifeste qui nous l'impose. » (Notif. 13.) Le P. Ildephonse dit la même chose : « Propter » dubium legis, præcepti, vel voti, non debet » (homo) spoliari possessione suæ libertatis. » Et il ajoute ici la distinction par moi citée au chap. III, n. 8, du doute qui résulte d'une loi certaine et d'une loi douteuse, et il dit (1) : « Si dubium est de » substantia ipsius legis, præcepti, vel voti, conce- » dimus libenter; si autem dubium supponat certam » substantiam legis, aut voti, nego, quia tunc non » spoliatur possessione suæ libertatis a dubio, sed » a certa obligatione. » Et dans le n. 1132, il l'explique plus longuement : « Si dubium est de ipsa » existentia legis, ut an extet talis lex? an sit publi- » cata? an in tali lege comprehendatur iste casus? » an sit lex naturalis vel positiva, divina vel hu- » mana, vel quæcumque obligatio, aut promissio » acceptata, votum, juramentum? facta sufficienti » diligentia, et durante dubio, non teneris te con- » formare tali legi, vel obligationi; sed potes tuta » conscientia operari oppositum; et hæc est pars » tuta, quam in tali casu potes eligere, adimplendo » regulam de qua disputamus. Ita communiter tra- » dunt doctores Jo. a S. Thoma 1. 2. qu. 18. disp. » art. 4. Henriquez, Salas, Suarez, Bonac., Lay-

(1) Ildeph. 1. 2. d. 209. dub. 5. n. 1.

» mann, Sanchez, Filliut., Villalob., Castrop., Sa, » Ovied., etc. Nam in eo casu ex una parte est jus » certum, quod homo habet operandi omne, quod » non est illi prohibitum, unde possessio stat pro » libertate. » Marc Vidal (1) écrit la même chose et fait la même distinction du doute qui regarde la loi douteuse et la loi certaine. Soto, parlant du vœu douteux, écrit la même chose (2) : « Tunc ut » ille secundum conscientiam reus voti judicetur, » non sufficit quæcumque opinio tunc habuisse » usum rationis, quando vovit; sed requiritur, rem » esse adeo certam, et compertam, ut nulla, aut » tenuissima apud viros prudentes reliqua fiat dubi- » tatio contrariæ opinionis..... Melior siquidem est » possidentis conditio, et hominem manere libe- » rum, etc. » Ce que dit Soto, pour l'obligation du vœu douteux, a certainement lieu, même pour la loi divine douteuse, puisque l'accomplissement du vœu est aussi de loi divine. Joseph Rocafull écrit la même chose (3) : « An quando dubium est, an » sit lex, vel præceptum, obliget? sit assertio : casu » quo facta diligentia non constat, an lex sit impo- » sita, vel an impositum sit præceptum, sed res du- » bia manet, non obligat sive sit lex, vel præceptum » naturale, sive divinum. »

III. Par conséquent, dira le P. Lettore, l'homme naît libre, et non sujet et dépendant de Dieu? Non, répondrai-je : il naît sujet, dépendant et obligé d'obéir à tous les commandements que Dieu lui impose; mais pour que ces commandements le lient,

(1) Vidal arca salutis tract. de dub. ut. in q. 2. n. 2. 3 et 4.
(2) Soto de just. et jure lib. VII. q. 3. a. 2.
(3) Rocafull. lib. I. de legib. in com. cap. 4. n. 65.

il faut qu'ils lui soient appliqués par la promulgation actuelle du précepte, laquelle se fait quand le précepte lui est manifesté au moyen de la lumière de la raison; mais tant que le précepte ne lui est pas connu, l'homme possède la liberté que Dieu lui a donnée, la liberté qui, étant certaine, ne reste liée que par un précepte certain, et la loi étant une mesure avec laquelle l'homme doit mesurer ses actions, il faut certainement que cette mesure ne soit pas incertaine.

IV. Si jamais l'homme naissait obligé d'obéir à la loi éternelle (comme le suppose l'adversaire) avant qu'elle lui ait été manifestée, de sorte qu'il ne puisse faire d'autres actions que celles que la loi éternelle lui a permis de faire, il n'aurait pas été nécessaire que Dieu eût intimé à l'homme ses préceptes divins par l'impression de la lumière naturelle, ainsi que par sa loi écrite; mais il aurait suffi qu'il lui eût seulement déclaré ce qu'il lui permettait de faire. Je ne nie pas que le Seigneur pouvait certainement ordonner que les hommes ne pourraient faire que ce qu'il leur aurait expressément permis. Mais il ne l'a point fait: « Deus ab » initio constituit hominem, et reliquit illum in » manu consilii sui; adjecit mandata, et præcepta » sua... Si volueris mandata servare, conservabunt » te. » (Eccl. 15, 14.) Le Seigneur a donc d'abord créé l'homme libre, lui donnant bénévolement la liberté, selon ce qu'écrit l'apôtre : « Potestatem » habens suæ voluntatis. » (1. Cor. 7.) Et il lui a ensuite imposé les préceptes qu'il devait observer.

V. Mais pour que l'homme soit lié par de tels préceptes, il ne suffit pas qu'il en ait le doute; saint Thomas dit (*de verit.*, qu. 17, art. 3) qu'il

doit en avoir la science, c'est-à-dire la connaissance certaine : « Nullus ligatur per præceptum aliquod, » nisi mediante scientia illius præcepti. » Le P. Patuzzi dit que ce texte doit s'entendre autrement que saint Thomas ne l'a entendu ; il faut donc que je rapporte ici longuement ce texte et que nous examinions ensuite laquelle des explications est la meilleure. Le saint docteur propose ici la question : « Utrum conscientia liget? » Et il dit ensuite : « Ita » se habet imperium alicujus gubernantis ad ligan- » dum in rebus voluntariis illo modo ligationis, qui » voluntati accedere potest, sicut se habet actio cor- » poralis ad ligandum res corporales necessitate » coactionis. Actio autem corporalis agentis nun- » quam inducit necessitatem in rem alium, nisi per » contactum coactionis ipsius ad rem, in qua agit. » Unde nec ex imperio alicujus domini ligatur ali- » quis, nisi imperium attingat ipsum, qui imperatur. » Attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus » ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante » scientia illius præcepti. Et ideo ille, qui non est » capax notitiæ præcepti, non ligatur; nec aliquis » ignorans præceptum Dei ligatur ad præceptum » faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. » Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo » modo ex præcepto ligatur. Sicut autem in corpo- » ralibus agens corporale non agit, nisi per contac- » tum; ita in spiritualibus præceptum non ligat, » nisi per scientiam. » La similitude de saint Thomas ne peut être plus claire et plus convaincante pour favoriser notre principe, que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine. Le saint dit, métaphoriquement parlant, que la science du précepte est comme une corde qui lie la volonté.

C'est pourquoi, de même que pour lier, par exemple, un coursier, il faut que la corde qui doit le forcer à rester en place lui soit actuellement appliquée, de même pour lier la volonté de l'homme, il faut que la science du précepte, sans laquelle l'homme a la liberté d'agir, lui soit manifestée. Mais voyons les objections que le P. Patuzzi fait à ce second principe et surtout à ce texte de saint Thomas.

§ I. *On répond aux objections faites à ce second principe, et on prouve ici que la liberté est antérieure à l'obligation de la loi.*

VI. Le P. Patuzzi oppose 1° que dans ces paroles de saint Thomas : « Nullus ligatur per præ» ceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præ» cepti, » le mot *science* ne s'entend pas de la connaissance certaine du précepte, mais de la simple notion de celui-ci, et il cite ensuite ces mots du texte : « et ideo ille, qui non est capax notitiæ » præcepti (comme est celui qui n'a point l'usage » de la raison, d'après le commentaire du P. Let» tore), non ligatur. » Mais nous disons que si, par le mot science, on doit entendre la notion seulement probable et douteuse, c'est là une nouvelle signification d'un vocabulaire nouveau. Tous les philosophes, avec saint Thomas, distinguent l'opinion de la science, qui est une connaissance certaine de quelque vérité; et saint Thomas, dans ce passage, répète nombre de fois le mot science et non pas opinion. Qu'importe ensuite ce que S. Thomas ajoute, c'est-à-dire que celui-là n'est pas lié par le précepte qui n'est point capable d'avoir une *notion*

du précepte? Le mot *notion* ne signifie pas ici des notions incertaines, mais une connaissance sans doute. D'ailleurs, lors même que par *notion* et connaissance on pourrait entendre la probabilité, du moins doit-on entendre par cette probabilité, celle qui milite seulement pour un côté, c'est-à-dire pour la loi, sans probabilité pour l'autre côté. Autrement, quand il y a deux opinions probables, l'une affirmant, l'autre niant le précepte, alors (comme nous l'avons dit au chap. III, n. 27) il est est certain qu'il n'existe qu'un simple doute du précepte, qui ne peut être appelé science ou connaissance; car alors, on ne peut pas dire que l'homme ait la science du précepte, mais qu'il a seulement la science du doute ou de la question si le précepte existe ou non. C'est pourquoi si saint Thomas, avait voulu se ranger du parti de mon adversaire, il aurait dû dire : « Nullus ligatur per » præceptum aliquod nisi mediante dubio præcepti. » Mais non, le saint a dit : « Nisi mediante scientia » illius præcepti. » Que le saint, par le mot *science*, ait entendu parler de la vraie science et non du doute, ou d'une opinion douteuse, c'est ce qui ressort clairement de tout le contexte de ce passage, puisqu'il dit : « Sicut autem in corporalibus agens » corporale non agit, nisi per contactum. » Et plus haut il dit : « Contactum coactionis ad rem. » De sorte que ce doit être un contrat qui lie et serre étroitement la chose. « Ita in spiritualibus præcep- » tum non ligat, nisi per scientiam. » Et d'abord il avait dit : « Unde nec ex imperio alicujus domini » ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum, cui » imperatur; attingit autem ipsum per scientiam. » D'après cela on voit combien saint Thomas est

éloigné de l'avis du P. Lettore, qui veut que la loi divine, par sa promulgation *causale* et *éminente*, ait obligé les hommes avant qu'ils la connussent. Mais saint Thomas dit : « Unde nec ex imperio ali» cujus domini ligatur aliquis, nisi imperium attin» gat ipsum, cui imperatur; attingit autem ipsum » per scientiam. » Et le saint docteur ajoute ici : « Ad videndum autem, quando (conscientia) ligat, » sciendum, quod ligatio metaphorice a corporali» bus ad spiritualia sumpta necessitatem importat; ille » enim qui ligatus est, necessitatem habet consis» tendi in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas » alio divertendi. » Ainsi donc, de même que celui qui n'est point actuellement lié par quelque lien : « habet potestatem divertendi quo vult, » de même celui qui n'est point encore lié par la science du précepte a la faculté de faire ce qu'il lui plaît.

VII. D'après ce qu'enseigne saint Thomas, on voit donc que l'homme n'est lié par la loi divine que quand il en reçoit la science, c'est-à-dire quand il sait le précepte. Or, comment peut-on dire que celui-là sait le précepte, qui est dans le doute si le précepte existe ou non? On doit alors nécessairement dire que le précepte lui est inconnu et qu'il l'ignore. Il me semble que ce n'est pas là le discours d'un homme d'un esprit tortu, comme me dépeint le P. Lettore, mais un raisonnement juste et certain pour tous ceux qui ont la raison en partage. Le P. Lettore dit que je n'entends point et que j'explique mal la doctrine de saint Thomas; je voudrais savoir, au moins touchant la présente doctrine, comment on peut mieux l'entendre et l'expliquer, et si on peut l'entendre autrement que je ne l'entends. Quant aux sottises auxquelles, pour

se soutenir, se cramponne mon adversaire, lorsqu'il dit que la seule notion, bien que douteuse, suffit pour avoir la science de la loi (comme il a été dit), ou que cette doctrine ne vaut point pour les préceptes divins que tout le monde doit savoir (chose dont nous parlerons bientôt), je ne sais si elles peuvent avoir quelque force, si ce n'est auprès de ceux qui sont passionnés pour le tutiorisme comme le P. Lettore, et qui veulent faire dire à saint Thomas tout le contraire de ce que ce saint a dit et a entendu dire.

VIII. Le P. Patuzzi m'objecte 2° les paroles que saint Thomas ajoute ensuite dans le même texte : « Nec aliquis ignorans præceptum Dei ligatur ad » præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire » præceptum. » Sur ces dernières paroles : « Nisi » quatenus tenetur scire præceptum, » voici comment il écrit : « Quand une personne, bien qu'elle n'ait aucune notion du précepte, est tenue de le savoir, *ligatur præcepto*, et n'est point excusée de la transgression, si elle ne l'observe pas. » Il voudrait par là nous faire croire, avec l'autorité de saint Thomas, « que les péchés d'ignorance (ce sont ses paroles), quand nous sommes tenus de connaître la loi, sont ceux qui se commettent et dont nous nous rendons coupables devant Dieu dans un temps où nous ne savons pas que nous les commettons... et l'on pèche de cette manière, bien qu'on n'ait pas, non seulement la science par vous prétendue, c'est-à-dire la connaissance certaine et évidente, mais encore la moindre notion du péché, notion qu'on pouvait et qu'on devait avoir. » Telles sont les paroles du P. Patuzzi, d'après lesquelles il semble qu'il nie tout-à-fait qu'on puisse admettre l'igno-

rance invincible touchant les préceptes, même obscurs, de la loi naturelle. Mais nous avons répondu suffisamment à cela dans le chap. II.

IX. Mais revenons aux paroles de saint Thomas, citées un peu plus haut : « Nec aliquis ignorans » præceptum Dei ligatur ad præceptum faciendum, » nisi quatenus tenetur scire præceptum. » Ces paroles ne veulent pas dire que l'homme, toutes les fois qu'il est tenu de savoir le précepte et qu'il le transgresse, pèche toujours, bien qu'il l'ignore, mais qu'il pèche quand il néglige de le savoir et qu'il le transgresse par une négligence positive. C'est ce que déclare le saint docteur dans le même article, puisque, dans la réponse *ad quartum*, il écrit : « Tunc conscientia erronea non sufficit ad » absolvendum, quando in ipso errore peccat. » Que signifie pécher dans la même erreur? sinon quand l'erreur est coupable, c'est-à-dire quand la personne connaît l'obligation où elle est de savoir le précepte et qu'elle néglige de le savoir : car alors l'ignorance n'est plus invincible. Saint Thomas enseigne la même chose dans le *Quodlib.* VIII, art. 15 : « Quandoque vero error conscien» tiæ non habet vim excusandi, quando scilicet » ipse peccatum est. » C'est aussi là l'explication qu'en donne Gaetan, en disant : « Si, cum posset, » noluit scire. » A proportion donc de la faute qui accompagne l'ignorance l'action contre le précepte est coupable. Et quand saint Thomas dit que celui-là pèche qui *tenetur scire præceptum*, et qui le transgresse par ignorance, cela s'entend (comme nous l'avons démontré au chap. II, n. 3 et 4), ou de ces préceptes que nous ne pouvons ignorer sans être coupables, comme sont les préceptes du Déca-

logue, ou de l'ignorance volontaire, ou de la négligence propre, comme l'enseigne saint Bonaventure : « Nulla ignorantia potest habere rationem » peccati, nisi ex negligentia oriatur (1). » Saint Thomas enseigne la même chose avec saint Augustin : « Ignoranti, adit-il, quæ est omnino involuntaria, non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit : non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignoras, sed si scire neglexeris; per hoc autem quod ait : sed si scire neglexeris, dat intelligere, quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia præcedente, quæ nihil est aliud, quam non applicare animum ad sciendum ea, quæ quis scire tenetur (2). » Une fois pósé que personne n'est tenu d'obéir au précepte, comme dit saint Thomas, que quand elle en a la science, il s'ensuit que l'homme pèche en le transgressant, quand le précepte est certain et quand il néglige de le savoir.

X. Le P. Lettore m'oppose 3° que la loi éternelle a la possession antérieure à la possession de notre liberté; c'est pourquoi, dans le doute, on doit préférer l'opinion qui tient pour la loi. Mais nous, nous dirons que le contraire est certain, c'est-à-dire que la liberté donnée par Dieu à l'homme possède antérieurement à l'obligation de la loi. C'est encore là sans aucun doute ce qu'enseigne saint Thomas; car, bien que la loi divine soit éternelle, néanmoins l'homme est aussi éternel dans l'esprit de Dieu, et , *prioritate rationis*, l'homme a été contemplé par Dieu avant la loi, puisque, sui-

(1) S. Bon. in spe. an. cap. 17.
(2) S. Thom. de verit. q. 7. a. 7.

vant la droite raison et la nature des choses, ces sujets sont d'abord considérés par le législateur, et ensuite la loi proportionnée à leurs devoirs. Je dis *proportionnée*, car Dieu fit certainement une loi différente pour les anges, et une loi différente pour les hommes, et même, touchant ces derniers, il fit une loi différente pour les prêtres et une loi différente pour les séculiers, une loi différente pour les époux et une loi différente pour les célibataires. Cette doctrine n'est point de moi, elle est de saint Thomas, qui fait cette question : « Utrum » sit aliqua lex æterna ? » et ensuite *ad primum*, il fait cette objection : « Videtur, quod non sit aliqua lex » æterna; omnis enim lex aliquibus imponitur, sed » non fuit ab æterno, cui aliqua lex possit imponi; » solus enim Deus fuit ab æterno; ergo nulla lex » est æterna. » Et il répond : « Ad primum dicen» dum, quod ea quæ in seipsis non sunt, apud » Deum existunt, in quantum sunt ab ipso cognita, » et præordinata, secundum illum (Rom. 4) qui » vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt. » Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet » rationem legis æternæ, secundum quod a Deo or» dinatur ad gubernationem rerum ab ipso præco» gnitarum. » Qu'on note ces mots : « rerum ab ipso » præcognitarum. » Barthélemy Médina s'explique diffusément en disant : « Lex imponitur illis, qui » existunt in se, vel in esse cognito. » Et ensuite il ajoute : « Creaturæ sunt Deo præsentes in æterni» tate, non tantum secundum esse cognitum, sed » etiam secundum veras existentias, et naturas rea» les. » De sorte que, *prioritate rationis*, Dieu considéra d'abord l'homme comme libre, et il considéra ensuite la loi qui devait lier ce dernier : par

exemple, Dieu a de toute éternité défendu l'homicide; mais, *prioritate rationis*, il considéra d'abord les hommes libres, et ensuite il leur défendit de se tuer,

XI. 4° Le P. Lettore me fait cette objection : « L'homme ne possède point d'autre liberté que celle qui est soumise à la loi, c'est pourquoi il ne peut faire que ce qu'elle lui prescrit. » Mais il faut distinguer ; l'homme possède sa liberté soumise à la loi générale, c'est-à-dire à la loi qui l'oblige, comme créature dépendante de Dieu, d'obéir à tous les commandements que Dieu lui imposera, on ne peut nier cela. Parlant ensuite des lois particulières, quand elles ont été manifestées à l'homme, ce dernier ne possède plus alors sa liberté, mais est soumis à ces lois; mais il la possède tant qu'elles ne lui sont pas suffisamment promulguées par la science qu'il en a, parce qu'elles ne l'obligent point. Et c'est ce qu'enseigne précisément saint Thomas (1) dans le passage cité au commencement, en disant que la loi n'a la vertu d'obliger qu'après avoir été appliquée aux hommes, et que cette application se fait par la notion que les hommes reçoivent de la loi au moyen de la promulgation elle-même : « Talis applicatio fit per hoc, quod in notitia eorum » deducitur ex ipsa promulgatione. » Il est donc certain, d'après saint Thomas, que l'homme n'est point lié par la loi, avant qu'elle lui ait été notifiée, et qu'en conséquence il possède sa liberté non soumise à cette loi.

XII. Il m'oppose 5° ; « On considère l'homme d'abord selon la raison, et ensuite selon la liberté ou

(1) S. Thomas. 1. 2. q. 91. a. 2.

la volonté; or, cette raison, pour être droite, doit dépendre de la loi divine, autrement elle ne serait pas droite si elle ne se conformait point à la loi. Par conséquent, si la raison, qui est une participation de la loi divine, se considère avant la liberté, la loi possède donc avant la liberté. »

XIII. Il faut ici une réponse réfléchie pour enlever toute équivoque; pour cela je me servirai de la réponse que fait le P. Bovius à cette vaine objection. On doit considérer dans l'homme deux sortes de libertés : la liberté physique et la liberté morale. La liberté physique consiste dans le pouvoir de faire ou ne pas faire une chose, ou de faire tout le contraire. Cette liberté présuppose dans l'homme la raison. Mais à l'égard de la liberté physique, le mot *raison* ne signifie que la faculté intellectuelle au moyen de laquelle on se présente l'objet comme pouvant être désiré ou évité selon les forces de la nature, mais sans qu'il y ait nécessité. La liberté *morale* a de plus que la liberté physique le pouvoir de faire une action d'une manière licite ou illicite. Cette seconde liberté présuppose aussi dans l'homme la raison, mais d'une manière différente; car le mot *raison*, eu égard à la liberté morale, dénote une connaissance qui ne représente pas simplement la chose comme pouvant être désirée ou évitée, comme cela arrive pour la liberté physique, mais elle la représente selon que la chose est défendue ou commandée par la loi qui rend licite ou illicite cet exercice de liberté.

XIV. Cela posé, chacun voit que la liberté physique est plus étendue que la liberté morale, puisque la première s'étend partout où les volontés et les forces humaines peuvent atteindre; tandis que

la liberté morale est restreinte dans les termes des lois; avec une restriction cependant telle que l'homme, tout en perdant le pouvoir d'agir licitement, ne perd cependant point le pouvoir de faire absolument tout ce qui est dans la sphère de ses désirs et de ses forces naturelles. Par conséquent, si la liberté physique consiste dans le pouvoir de faire, et la liberté morale dans le pouvoir d'agir licitement, il est évident que la liberté physique précède la morale, et elle la précède avec priorité de nature; car l'homme peut avoir la faculté de faire ou d'omettre quelque action sans qu'elle lui soit restreinte, mais cette faculté ne peut lui être restreinte s'il ne la possède pas auparavant. De sorte que la raison de la liberté morale est postérieure à la raison de la liberté physique et dépend de cette dernière. C'est pourquoi saint Thomas dit que la loi présuppose les créatures comme prévues, c'est-à-dire comme établies dans leur liberté physique et selon la raison considérée dans le premier mode.

XV. Maintenant l'adversaire veut que la possession soit pour la loi, parce que la liberté de l'homme, comme il le dit, est précédée par la raison, et que la raison n'est qu'une participation de la loi. Mais je lui demanderai de quelle liberté et de quelle raison il parle. S'il parle de la liberté physique il dit mal, car cela doit certainement s'entendre de la liberté morale, qui est réglée par la raison qui est une participation de la loi, ou pour mieux dire, par la raison qui représente la loi; car, d'après ce qui a été dit, on voit que la liberté physique qui n'a point pour régulatrice la raison qui représente la loi, mais la raison qui représente les choses comme pouvant être désirées ou évitées, suivant

ce qui vient d'être expliqué; cette liberté physique, dis-je, précède la liberté morale, et précède la raison régulatrice de cette liberté morale. L'homme est donc en possession de sa liberté physique, et il peut par conséquent agir librement d'après elle, tant que la raison régulatrice de la liberté morale ne restreint pas, en lui représentant la loi prohibitrice, sa liberté physique de pouvoir faire tout ce qui est faisable dans les termes les plus stricts du juste et de l'honnête. Une fois posé que l'homme est en possession de sa liberté physique de choisir ce qu'il peut faire, la représentation de la loi, afin d'être suffisante pour circonscrire et limiter la liberté naturelle, doit être faite avec un jugement certain; et il ne suffit pas qu'elle soit faite avec un jugement douteux, tel qu'est celui qui naît du concours de deux opinions probables; car alors la raison régulatrice ne lui représente pas la loi, mais seulement le doute de la loi, doute qui n'est point loi.

XVI. Je conclus et je dis que pour voir si la raison précède ou non la liberté, il faut examiner ce qu'on doit entendre sous le nom de raison. Si l'on entend le raisonnement ou la faculté que l'homme possède, quand il a l'âge de raison, de savoir discerner le vrai d'avec le faux, nous accordons que cette sorte de raison précède la liberté et la volonté. Mais cette raison ou ce raisonnement n'enlève rien à la liberté de l'homme. Si ensuite, par raison, on entend l'actuel discernement droit de la vérité, nous nions alors que cette raison précède la liberté; car cette raison ne lie la liberté qu'après qu'elle est manifestée à l'homme. Et dans ce sens, nous disons que l'homme, même doué de raison, a été contem-

ple dans l'esprit de Dieu avant la loi, comme nous l'avons écrit plus haut.

XVII. Il me fait 6° cette objection : « De votre principe (c'est-à-dire que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine), on ne peut déduire rien autre chose, sinon que quand il existe deux opinions probables, l'action n'est point certainement défendue, mais non qu'elle n'est point probablement défendue. C'est pourquoi l'opinion qui tient pour la loi, si elle n'entraîne pas une obligation certaine, entraînera au moins une obligation probable. Aussi l'action ne sera-t-elle jamais licite, parce qu'il lui manque le sentiment moralement certain ; car lorsqu'il y a probabilité égale, où se trouve la certitude morale ? » L'auteur anonyme de la *Règle des actions* me fait la même objection à la page 401.

XVIII. Premièrement, je réponds que, comme cela a été prouvé au chap. III, n. 1, quand il existe deux opinions probables contradictoires, aucune d'elles n'est probable. Mais l'anonyme reprend, et dit que, dans ce cas, l'opinion qui tient pour la loi, si elle n'entraîne pas une obligation probable, entraîne au moins une obligation douteuse. Mais nous avons déjà répondu à cela en disant que quand il existe deux opinions probables, celle qui tient pour la loi n'entraîne que l'obligation de déposer le doute, et ce doute, selon le sentiment de tout le monde, même des antiprobabilistes, et du P. Patuzzi lui-même (comme nous l'avons démontré au chap. III, n. 1 et suivants), peut certainement bien être déposé avec le principe certain réfléchi.

XIX. Par conséquent, une fois admis que le principe réfléchi, quand il est certain, suffit

pour rendre même certain le sentiment de la conscience, on ne peut donc plus dire que dans le cas de deux opinions également probables, celle qui tient pour la loi entraîne au moins une obligation douteuse, laquelle empêche d'agir, par la raison qu'alors nous ne pouvons pas être certains de l'honnêteté de l'action; parce qu'on répond qu'alors ou il n'existe aucun principe réfléchi certain, et ainsi on ne peut certainement pas agir, puisqu'on est dans le doute, ou il y a un principe réfléchi, et alors au moyen de ce principe on a la certitude de l'honnêteté de l'action pour agir licitement. C'est pourquoi, sans rechercher davantage des détours et des équivoques, tout le point consiste à voir si les deux principes que je défends sont vrais ou faux. Oui, monsieur, disent mes adversaires : vos deux principes sont *faux* et *très faux*. Donc, répliqué-je, mes adversaires disent toujours que ces deux principes sont faux (on trouve cependant des personnes qui les approuvent); mais il ne suffit pas qu'ils le disent, il faut qu'ils le prouvent; or à quoi servent toutes ces objections, qui sont sans fondement toutes les fois que mes principes, ou au moins l'un d'eux, sont vrais? Je crois, d'un autre côté, avoir clairement prouvé plus haut qu'ils sont très vrais et très certains; c'est pourquoi je dis que la loi, tant qu'elle n'est pas connue comme certaine, n'entraîne point une obligation certaine ni douteuse.

XX. Je dis, *attendu le tout*; car si la loi, dans le cas de deux opinions probables, engendrait au moins une obligation douteuse, comme dit l'anonyme, alors en effet, *attendu le tout*, elle entraînerait non seulement une obligation douteuse, mais certaine; sinon directement, du moins indirecte-

ment; car, en admettant l'obligation douteuse induite de la loi douteuse, bien que nous eussions des principes certains réfléchis sur lesquels nous puissions appuyer notre sentiment, il ne nous serait pas permis d'agir contre la loi douteuse. Mais nous, nous disons que, *attendu le tout*, c'est-à-dire attendu les principes réfléchis certains par nous prouvés, ou au moins un d'eux qui fût vrai, la loi douteuse n'entraîne ni une obligation certaine, ni une obligation douteuse. Si donc mes adversaires n'arrivent pas à prouver que les deux principes par moi donnés pour certains sont faux, ils n'arriveront jamais à renverser notre sentiment. Oh! s'ils cessaient de faire usage des équivoques qui ne font qu'obscurcir l'esprit du lecteur, je regarderais la discussion comme terminée!

XXI. Ainsi donc, quant à la force intrinsèque des raisons que l'on doit principalement considérer dans une décision, je crois, et beaucoup d'autres avec moi, que les miennes sont convaincantes et évidentes. Ensuite, quant à l'autorité extrinsèque, que m'oppose avec tant de force le P. Patuzzi, je dis d'abord que j'ai toujours regardé et regarde encore comme irréprochable la doctrine de la plupart des docteurs qui pensent que quand les raisons intrinsèques sont convaincantes, l'autorité extrinsèque opposée n'a aucun poids si elle ne résulte pas de l'opinion commune de tous ou presque tous les docteurs, et surtout de ceux qui sont versés dans les controverses de la matière dont il s'agit, car l'autorité extrinsèque ne fait qu'établir une présomption en faveur de l'intrinsèque. C'est pourquoi, de quel poids peut jamais être l'extrinsèque quand l'intrinsèque paraît manifeste et con-

vaincante? Et cela a beaucoup plus de force dans notre cas, où on voit que les partisans de l'opinion rigide ne répondent rien de satisfaisant aux raisons que je donne; au contraire, si les arguments qu'ils donnent en leur faveur prouvaient quelque chose, ils prouveraient qu'on doit nécessairement suivre le tutiorisme. Parlant ensuite de ceux qui n'ont point écrit spécialement sur l'opinion rigide, mais qui l'approuvent, je les regarde tous comme plus sages que moi; mais je dis qu'ils seraient pour moi d'une plus grande autorité, si je savais qu'ils ont bien posé les fondements et motifs de l'une et de l'autre opinion, chose dont je doute fort et avec raison, puisque je vois que les écrivains eux-mêmes de l'opinion qu'ils approuvent, ou ont peu examiné nos raisons, ou y ont répondu par des équivoques que tout homme de sens peut facilement démêler. J'ajoute que ces personnes se sont tout au plus réglées d'après des motifs directs, mais ne se sont pas ou presque pas appliquées à considérer les motifs dont nous nous prévalons, motifs qui, bien qu'ils apparaissent clairs et certains à tous ceux qui les pèsent, exigent cependant beaucoup d'attention, et je suis certain que cette attention n'a pas été prêtée par tous ceux qui se déclarent antiprobabilistes. Mais poursuivons notre sujet, car la matière est odieuse, et je ne puis ici m'expliquer que faiblement. Je dis, en second lieu, que l'autorité extrinsèque (quoi qu'en dise le P. Patuzzi), comme nous le verrons bientôt, milite plutôt en faveur de notre opinion qu'en faveur de la sienne.

XXII. Mais avant de terminer ce chapitre, je dois détruire une autre équivoque de mes adver-

saires. Voici ce qu'ils m'opposent : « Quand l'action est douteusement prohibée et est douteusement illicite, comment, dans la pratique, deviendra-t-elle certainement non prohibée et certainement licite? » Voici comment ils confondent ici ce qui est défendu avec ce qui est illicite. Nous, nous disons que quand la loi est douteuse il y a le doute encore si l'action est ou non prohibée ; mais parce que l'action est douteusement prohibée, elle n'est point pour cela douteusement illicite en pratique, puisque, si mes deux principes, ou l'un d'eux, sont vrais, bien que l'action, spéculativement parlant, fût douteusement prohibée, elle devient cependant en pratique certainement licite par la certitude réfléchie qui résulte de mes principes, et c'est là ce que disent eux-mêmes MM. Ballerini (comme nous l'avons dit au chap. 1, n. 3) : « Reflexa principia » particularem quæstionem non solvere, sed incer- » tum relinquere; sola praxis certa est, eo quod » principia reflexa praxis in eo dubio dirigendæ » certam regulam figant. » Revenons donc à dire que s'ils ne réfutent pas mes principes, toutes leurs équivoques sont renversées.

§ II. *On répond à d'autres objections faites au second principe.*

XXIII. Mes deux adversaires m'opposent en outre, et l'anonyme surtout me dit avec beaucoup de chaleur à la page 404, que l'ignorance est seulement alors invincible quand nous n'avons aucun motif de douter de l'honnêteté de l'action. C'est pourquoi il argumente ensuite ainsi : « Comment celui-là peut-il être excusé du péché qui, entre deux opinions probables, agit d'après la moins sûre,

ayant cependant de graves motifs de douter que l'action est illicite? » et il ajoute : « Que jusqu'à présent les probabilistes n'ont donné aucune réponse valable et qu'ils ne peuvent même point la donner, puisque l'Écriture dit : « Qui amat peri» culum, in illo peribit. » (Eccl. III, 27.) A quoi le P. Patuzzi ajoute ce passage de saint Thomas : « Qui» cumque committit se discrimini peccati mortalis, » mortaliter peccat (1). » Combien il m'est cruel d'avoir à répéter toujours la même chose! » Mais répondons d'abord à l'anonyme. Nous ne disons pas que celui qui agit avec l'opinion bénigne également probable, ne pèche point, parce qu'il ignore invinciblement la loi; mais qu'il ne pèche point, parce que, dans ce cas, il ignore invinciblement la certitude de la loi; et, supposé certain le principe que la loi douteuse n'entraîne aucune obligation, on peut d'après cela agir licitement. C'est pourquoi, dis-je, le point est de voir si le principe est ou non certain; car s'il est certain et s'il y a ignorance invincible de la certitude de la loi, certainement quand la loi est douteuse, celui qui agit ne pèche point. Quant au texte que mettent toujours en avant les tutioristes : « Qui amat periculum in illo » peribit, » je dis que pour entendre le véritable sens de ce texte et de quoi il parle, il faut réfléchir aux paroles antécédentes; le texte dit : « Cor durum » male habebit in novissimo; et qui amat periculum, » in illo peribit. » (Eccl. II, 17.) Il s'agit donc ici de ceux qui s'exposent au danger de se damner en persistant dans leurs péchés jusqu'à la mort. C'est ainsi que tous les théologiens, et surtout Calmet

(1) S. Thomas. quodlib. 9. a. 15.

expliquent ce passage : « Homo in scelere contu» max suprema die miserrimus erit; cumque peri» culum amaverit in eo peribit. » Le passage de saint Thomas doit s'entendre du dernier sentiment pratique de la conscience, ainsi que ce saint lui-même l'explique dans un autre endroit (1) : « Qui aliquid » committit, vel omittit, in quo dubitat esse pec» catum mortale, discrimini se committit. » Donc, dit saint Thomas, l'homme pèche alors mortellement quand il agit avec le dernier sentiment douteux, c'est-à-dire quand il fait ou quand il néglige une chose avec le doute pratique de pécher mortellement : « In quo dubitat esse peccatum. » Qui ne voit que celui-là pèche mortellement qui fait une action dans laquelle il doute qu'il y ait pratiquement un péché mortel ? Mais cela ne peut s'entendre de celui qui agit contre une loi douteuse, puisque le même saint dit : « Nullus ligatur per præceptum, nisi » mediante scientia illius præcepti. »

XXIV. C'est encore ainsi que l'on doit entendre le passage de saint Antonin rapporté par l'anonyme, où le saint dit que quand il y a quelque doute probable que les raisons soient également probables des deux côtés, c'est un grave péché que de s'exposer à un tel doute : « De probabili hic loquitur, » cum scilicet rationes sunt ad utramque partem » quasi æquales; et peccatum grave est se exponere » tali dubio, ubi est mortale (2). » Le saint parle ici du dernier sentiment, c'est-à dire de celui qui doute pratiquement de pécher mortellement dans cette action qu'il fait. C'est ce qu'il explique en-

(1) S. Thomas. in 4. dist. 21. q. 2. a. 3. ad 3.
(2) S. Antonin. p. 1. tit. 20. cap. unic. § 16. in dub. etc.

suite quand il parle du doute scrupuleux en le distinguant du probable : « Est aliud (dubium) scrupulosum (dit-il) ubi scil. ex levi suspicione timet » quis esse in aliquo actu peccatum. » Qu'on note ces mots : *in aliquo actu*. De sorte que saint Antonin, en parlant du doute probable, parle ici du pratique qu'a actuellement la personne en faisant cette action. C'est ce qu'explique plus clairement le saint dans un autre endroit (1) en citant le texte de saint Thomas rapporté plus haut : « B. Thomas » et alii dicunt, quod ille qui agit id, de quo est » dubium utrum sit mortale, peccat mortaliter, » quia periculo se exponit mortali. Cum ergo sunt » contrariæ opiniones, qui adhæreret opinioni latioris viæ, videtur se exponere periculo mortalis, » quia in dubio, cum possit illa opinio esse falsa, » et contraria vera ; sed ad hoc respondetur, quod » utique ille qui agit scienter id de quo dubitat » esse mortale, permanente dubitatione mortaliter » peccat. » Qu'on note ces mots : *permanente dubitatione*. Voici comment le saint entend parler du doute pratique, et non du doute spéculatif, qui peut se déposer par le dernier sentiment certain, formé d'après d'autres motifs réfléchis. Autrement le saint se contredirait, puisqu'il dit clairement dans un autre endroit (comme nous l'avons vu au chap. III, n. 23 et 24, et comme nous le verrons ici au chap. V, n. 2 et suiv.), que dans les doutes spéculatifs que la règle de devoir suivre le côté plus sûr n'est point de précepte, mais de conseil.

XXV. Mais, dira-t-on, celui qui s'expose au danger de transgresser la loi pèche, parce qu'il méprise

(1) S. Antonin. p. 1. tit. 3. cap. 10. § 10. sexta regula.

la loi. Oh! qu'elle est grande cette équivoque des adversaires, laquelle, à la première vue, paraît obscurcir l'esprit; mais nous voulons en peu de mots la détruire. Nous en avons déjà parlé au chap. III, n. 8. Mais je crois devoir ici la renverser de nouveau. Autre chose est le péril de commettre une action qui certainement est illicite, et autre chose est le péril de faire une action dont on doute (spéculativement parlant) si elle est ou non licite. Quand je m'expose au danger de faire une action certainement illicite, j'offense alors une loi certaine, puisque cette loi même qui me défend l'action me défend certainement aussi de m'exposer au péril prochain de la faire; de sorte qu'alors, en m'exposant à ce danger, je méprise une loi certaine, et je ne puis pour cela être excusé du péché formel; quand au contraire je m'expose au danger de faire une action, qu'après les diligences voulues je ne trouve point certainement illicite, je ne pèche point alors; car si la loi qui la défend existait je transgresserais alors une loi douteuse qui n'oblige point, de sorte qu'alors je ne méprise point la loi; car si elle existait, je transgresserais une loi qui n'oblige point, et je ne m'exposerais qu'au danger de commettre un péché matériel que Dieu ne regarde point comme une faute, comme je l'ai déjà plusieurs fois prouvé.

XXVI. Mais le P. Patuzzi présente sous un autre aspect cette objection, et dit: « Il est certain qu'on ne peut pas agir avec le doute pratique, car l'homme, en s'exposant au danger de pécher, pècherait; par conséquent, lorsqu'il y a deux opinions probables, on ne peut pas suivre l'opinion moins sûre, parce qu'on s'exposerait *au danger de*

transgresser la loi, et en conséquence d'offenser Dieu. Mais doucement; c'est dans cette *conséquence* que se trouve l'équivoque. Autre est le danger de *transgresser* matériellement la loi, si jamais elle existe; autre est le danger de pécher mortellement quand on agit avec l'opinion également probable. Si on agissait alors en vertu de la seule opinion probable, de sorte qu'on agirait avec le doute pratique de pécher mortellement, certainement dans ce cas on pècherait mortellement; mais non pas quand on agit avec le sentiment certain formé sur le principe réfléchi que la loi douteuse n'oblige pas, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, et parce que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine; car alors, bien qu'on agisse avec le doute spéculatif, on n'agit point avec le doute pratique, puisque avec le principe certain réfléchi on forme le sentiment moralement certain de l'honnêteté de l'action, et certainement alors on ne pèche point.

XXVII. Mais que disent les adversaires? Ils disent que quand la loi est douteuse, celui qui s'expose au danger de la transgresser pèche certainement d'après le texte: *Qui amat periculum, in illo peribit.* On a déjà plusieurs fois répondu à cela et surtout au n. 23. Mais si l'on devait entendre ce texte d'après eux, donc, dirais-je, afin d'éviter ce danger, il sera toujours nécessaire de suivre le strict tutiorisme, c'est-à-dire d'agir avec la certitude morale absolue et libre de toute crainte que cette opinion est fausse? Non, répondent-ils, il suffit que cette opinion soit très probable, puisque Alexandre VIII a condamné la proposition opposée qui disait: « Non » licet sequi opinionem vel inter probabiles proba-

» bilissimam. » Je dis donc premièrement qu'on déduit de là que cette opinion n'est point vraie qui dit que quand la loi est douteuse, celui-là pèche qui s'expose au danger de la transgresser, puisqu'en agissant même avec la plus probable, il s'expose au danger de transgresser la loi.

XXVIII. Mais je dis en outre que celui qui croit qu'il n'est jamais permis de s'exposer au danger d'offenser la loi, et qui dit au contraire qu'on peut suivre l'opinion moins sûre seulement quand elle est très probable, ne pourra jamais ou très difficilement se décider à la suivre avec quiétude, s'il ne la trouve pas strictement certaine et libre de toute crainte qu'elle n'est point vaine et imprudente. Et voici comment je raisonne. L'opinion très probable est celle qui, bien qu'elle occupe le suprême degré de probabilité, n'excède cependant point les termes de la probabilité; c'est pourquoi, comme disent communément les docteurs, l'opinion très probable, qui même s'appelle moralement certaine, mais largement parlant, n'exclut point toute crainte prudente qu'elle soit fausse, à la différence de l'opinion absolument certaine qui exclut toute crainte prudente. Si donc l'opinion très probable n'exclut pas toute crainte prudente, l'opinion opposée à l'opinion très probable n'égale pas celle qui est faiblement probable; car cette dernière n'est point une probabilité, mais seulement une certaine fausse apparence ou une vaine appréhension de probabilité qui ne peut produire aucune crainte prudente, mais seulement une crainte imprudente, et la crainte imprudente n'est point une crainte qui puisse apporter quelque péril de péché. Les tutioristes eux-mêmes disent que ces craintes imprudentes

doivent être négligées, et qu'on ne doit en tenir aucun compte. Ce serait, certes, une trop grande folie que de dire que Dieu nous ordonne d'éviter même les craintes vaines et déraisonnables. De sorte que si nous ne voulions pas confondre l'opinion très probable, il faut dire que l'opinion opposée à la très probable n'est pas l'opinion faiblement probable, mais l'opinion douteusement probable, laquelle a quelque motif prudent d'être vraie, de même que l'opinion très probable (ainsi que nous l'avons dit) a quelque crainte prudente d'être fausse. Maintenant je dis : Une fois posé que l'opinion qui tient pour la loi opposée à l'opinion très probable qui tient pour la liberté, est douteusement probable et a quelque motif prudent d'être probable, comment, je le demande, celui qui tient qu'il est illicite de s'exposer au danger de transgresser la loi, en voulant suivre l'opinion très probable pour la liberté, pourra-t-il, en pratique, parvenir à croire, avec certitude de conscience, que l'opinion pour la loi n'est point vraiment probable, et comment pourra-t-il par conséquent se décider à suivre l'opinion très probable, sans crainte de s'exposer au danger d'offenser la loi? Où trouvera-t-il une balance qui l'assure que cette opinion, qui tient pour la loi, n'est point certainement entourée de probabilités telles qu'elle arrive à être probable, et qu'il peut ainsi agir sûrement et sans danger? C'est pourquoi je répète ce que j'ai dit en commençant, c'est-à-dire que celui qui croit qu'il ne peut suivre une opinion moins sûre si elle n'est pas très probable, étant dans le doute que l'opinion pour la loi est probable, il ne pourra qu'avec beaucoup de difficulté se décider à agir, s'il n'embrasse pas le

tutiorisme, qui est libre de toute crainte et de tout danger d'offenser la loi.

XXIX. Le P. Patuzzi continuant ensuite à parler avec mépris des fondements ou principes de notre opinion, les appelle *principes faits par caprice, chimères et sottises* (il ne sait quels noms plus avilissants leur donner); et il ajoute qu'il est nécessaire *que j'avoue le contraire*. Et ensuite il demande: *Pourquoi ces saints docteurs* (saint Augustin et saint Thomas) *n'ont-ils pas dit que dans ces cas la loi étant douteuse, ou il n'y a pas de loi, ou elle ne pourrait pas entrainer une obligation certaine, comme vous le dites, monseigneur?* Monseigneur répond, et dit: « Qu'importe que saint Augustin et saint Thomas n'aient pas approuvé en termes exprès le principe que la loi douteuse n'oblige pas, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée. Quant à saint Augustin, qu'on observe ce que nous en avons dit au chap. III, n. 12; et quant à saint Thomas, il suffisait que le saint ait dit, comme nous l'avons rapporté, que la loi, étant une règle qui est imposée à l'homme, pour que ce dernier se règle d'après elle, il faut que cette loi soit promulguée, puisque la loi n'est que *ordinatio rationis promulgata*, ainsi que l'a défini le même saint. C'est ce qui lui fait dire, en parlant ensuite de la loi naturelle, que sa promulgation se fait quand Dieu l'insère dans l'esprit des hommes et la leur donne à connaître par la lumière naturelle. Or, cette notion (puisque c'est par elle que se fait la promulgation) doit être une notion certaine, et non douteuse, comme cela serait quand il existerait deux opinions contraires. La raison en est claire, c'est qu'alors la loi n'est pas suffisamment promulguée, il n'y a que le doute de la loi qui le

soit. C'est pourquoi saint Thomas (1) dit dans plusieurs endroits que la loi, étant la mesure d'après laquelle chacun doit se conduire, doit être certaine: « Mensura debet esse certissima. » Parlant ensuite de l'autre raison qui fait que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, bien que saint Thomas ne dise pas ces propres paroles, il dit cependant que les créatures ont été considérées par Dieu avant la loi qui devait les régir: « Æternæ » divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, » secundum quod ordinatur ad gubernationem re» rum ab ipso præcognitarum (2). » Si donc l'homme a d'abord été considéré par Dieu et ensuite la loi, l'homme a donc d'abord été contemplé libre et ensuite lié; de sorte que la liberté de l'homme, étant certaine, ne peut être liée que par une loi certaine. Saint Thomas dit de plus: « Sicut in corporalibus » agens, corporale non agit, nisi per contactum, » ita in spiritualibus præceptum non ligat, nisi per » scientiam. Unde nec ex imperio alicujus domini » ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum per » scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum » aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti (3). » Que par le mot de science du précepte on puisse entendre même la simple notion douteuse du précepte, telle qu'est celle qu'on a lorsqu'il existe deux opinions contraires également probables, comme le prétend le P. Patuzzi, c'est ce que je laisse à la considération des docteurs.

XXX. On m'oppose de plus que quand il existe

(1) S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 4. ad J. etquæst. 91. a. 3. ad 3.
(2) Id. q 91. a. 1. ad 1.
(3) Id. de verit. p. 17. a. 3.

deux opinions également probables, une pour la loi, une autre pour la liberté, on ne peut alléguer l'ignorance invincible de la loi, et que pour cela on ne peut jamais avoir le sentiment, *dictamen*, moralement certain de l'honnêteté de l'action. Partant de là, il me met dans la bouche cet argument « Il est certain (me fait-il dire) qu'il est permis de suivre l'opinion probable toutes les fois qu'entre deux opinions probables, une personne choisit la moins sûre; si par malheur elle se trompe, son ignorance est invincible. Or il s'ensuit que celui qui se trompe, en suivant entre deux opinions également probables la moins sûre, tombe dans une erreur qui provient d'une ignorance invincible. Il est donc certainement licite de suivre, entre deux opinions également probables, la moins sûre : n'est-ce pas, monseigneur, votre argument? » Et ensuite il répond en niant la mineure, c'est-à-dire que celui qui se trompe en suivant l'opinion moins sûre, son erreur provient de l'ignorance invincible; et il le prouve par un passage du P. Ségneri où ce dernier dit que l'ignorance n'est point invincible, toutes les fois qu'il y a quelque motif prudent de douter de l'honnêteté de l'action.

XXXI. Mais j'ai déjà répondu à cette équivoque au chap. III, n. 10, en prévenant les équivoques qui pouvaient naître en cette matière. Nous ne disons pas que celui qui agit avec l'opinion également probable moins sûre est exempt de faute (si jamais l'opinion plus sûre était vraie), parce qu'il ignore invinciblement le doute de l'existence de la loi, mais parce qu'il ignore invinciblement la certitude de la loi. C'est pourquoi on peut certainement dire que, tant que dure le conflit des deux opinions

également probables, l'ignorance de la loi est invincible, parce qu'on ne peut certainement affirmer son existence. Une fois posé que la loi est douteuse, elle n'est certainement pas promulguée, et par conséquent elle n'oblige point. Et sur ce principe réfléchi se fonde ensuite la certitude morale pour suivre l'opinion moins sûre. Et telle est précisément la réponse que donne Gonet à Fagnan, qui voulait qu'entre les deux opinions probables on dût nécessairement suivre la plus sûre, parce qu'alors il n'y a plus ignorance invincible de la loi. Mais le P. Gonet répond : « Eum, qui facta sufficienti diligentia ad inquirendam veritatem, agit ex opinione probabili, quando alia probabilior ei non occurrit, non agere ex conscientia practice dubia, subindeque nulli peccandi periculo se exponere ; quia tunc certificatur moraliter per judicium reflexum, quod habet dicens : Qui facit totum quod in se est ad inquirendam veritatem, et illam consequi non valet, excusatur ratione ignorantiæ invincibilis. Quod principium est omnino certum, et unanimi fere theologorum omnium consensu firmatum. » De sorte que le P. Gonet suppose, comme principe certain, que quand on ignore l'existence certaine de la loi, bien qu'il y ait danger de la transgresser, si jamais, par hasard, elle existait, la loi alors n'oblige point, et nous sommes excusés, parce que l'ignorance est invincible, et que nous pouvons nous servir de l'opinion moins sûre. Le P. François Henno, probabilioriste (1), écrit la même chose en disant qu'alors l'ignorance invincible excuse, peu important qu'il y ait danger de péché matériel.

(1) Theol. tract. 2. de consc. d. 3. q. 3. a. 9. opp. 3.

C'est pourquoi ce n'est point mon argument que le P. Patuzzi propose. S'il voulait me faire parler comme il faut, il aurait dû le poser ainsi : « La loi, pour obliger, doit être suffisamment promulguée, et pour cela elle doit être promulguée comme certaine ; autrement il n'y aura de promulgué que le doute de la loi et non la loi. Or, quand il existe deux opinions également probables contraires, la loi alors n'est point suffisamment promulguée, et pour cela il y a ignorance invincible de la certitude de la loi. C'est pourquoi, dans ce cas, la loi n'oblige point, et nous pouvons bien nous servir de l'opinion moins sûre, parce qu'il y a ignorance invincible de la loi qui oblige.

XXXII. Les exemples cités par le P. Patuzzi de l'homme d'une vue courte dont on ne peut pas dire qu'il ait l'ignorance invincible du danger de tomber dans une fosse, parce qu'il ne la voit point clairement, ou du chasseur qui, doutant si ce qu'il voit dans la forêt est un homme ou une bête, et s'il décoche sa flèche et tue un homme, ne peut porter pour excuse qu'il ne savait point certainement que c'était un homme ; ces exemples, dis-je, ne prouvent rien en faveur de l'opinion rigide, parce qu'il s'agit ici d'un doute de fait, et non de droit. C'est pourquoi celui qui doute qu'il y a une fosse, ou que ce qu'il voit est un homme, s'il tombe ou s'il tue cet homme, ne peut être excusé de la faute, parce que, dans ce cas, il offense la loi certaine qui lui défend de s'exposer, ou son prochain au danger probable de mourir sans nécessité précise. Mais ensuite celui qui n'a point la certitude de la loi, en la transgressant, n'offense point Dieu, parce qu'il transgresse une loi qui n'oblige point,

et par conséquent une loi qui n'est point proprement loi, puisque saint Thomas dit que la propriété essentielle de la loi est d'obliger. Le P. Suarez fait cette distinction (1): autre chose est quand le doute est touchant celui qui agit, et autre chose est quand le doute est touchant l'action ; et autre chose est quand on parle du danger dans l'action, et autre chose est quand on parle du danger essentiellement annexé à la chose. Une certitude morale que mon action est honnête me délivre de tout danger de péché, bien que je me trompe, car l'erreur naît de l'ignorance invincible. Au contraire, quelle que soit la probabilité et même la certitude morale qu'un breuvage n'est pas empoisonné, ou que sur mon chemin ne se trouve pas mon ennemi, si je me trompe, je ne me délivre point de la mort. C'est pourquoi, en matière de médecine et de validité de sacrement, on ne peut suivre l'opinion probable, parce que, malgré sa probabilité, si la médecine est nuisible et si le sacrement est invalide, la probabilité n'empêche point la mort du malade ou la nullité du sacrement. C'est ainsi que parle Suarez ; et je crois qu'on ne peut mieux expliquer la différence existant entre le danger de pécher, dépendant du sentiment, *dictamen*, de la conscience de celui qui agit, et le péril de la perte dépendant du fait de l'action elle-même. Du reste, quant à moi, je ne comprends pas pourquoi les probabilioristes, disons mieux, les tutioristes modernes mettent toujours en avant de telles comparaisons, après qu'il a été si souvent prouvé jusqu'à l'évidence qu'elles ne conviennent nullement dans cette matière. La dis-

(1) Suar. 1. 2. t. III. d. 12. sect. 6.

tinction du doute spéculatif et pratique, et de loi certaine et doûteuse, renverse toutes ces objections.

XXXIII. On m'oppose de plus ce que j'ai écrit dans ma Dissertation où je m'exprime ainsi : « Mais l'auteur moderne réplique et dit : « Quand il existe deux opinions probables, il est permis de suivre celle qui est bénigne, non en vertu de la loi qui est incertaine, mais en vertu du principe tenu par les probabilistes eux-mêmes ; c'est-à-dire que pour agir licitement, le jugement probable ne suffit pas, mais il faut encore avoir le jugement certain de l'honnêteté de l'action. » Et ensuite j'ai répondu : « Donc, toutes les fois qu'il n'est pas défendu de suivre l'opinion bénigne en vertu de la loi, vu son incertitude, le lien qui enchaîne la liberté de l'homme qui est certaine manque alors ; et c'est pourquoi n'y ayant point alors de loi qui oblige, la liberté reste dans sa possession, et par conséquent l'action est certainement honnête, suivant l'axiome de Justinien : « Cuique facere libet, nisi id a » jure prohibeatur, » (*Instit. de jure person.*, § 1.) et suivant ce qu'enseigne encore saint Thomas : « Illud dicitur licitum, quod nulla lege prohibe- » tur (1). »

XXXIV. Maintenant voici la réplique du P. Lettore : « Mais quand il existe deux opinions probables, on doit observer la loi, bien que douteuse, sinon en vertu d'elle, du moins parce que, pour se servir de l'opinion moins sûre, il faut le jugement certain de l'honnêteté, qu'on ne peut avoir quand les opinions sont également probables. » Je réponds que, bien

(1) S. Thomas in 4. sent. dist. 15. q. 2. a. 4. ad 2.

qu'on ne puisse avoir ce jugement certain par la probabilité de l'opinion moins sûre, on l'a du moins par le principe réfléchi que la loi douteuse n'oblige point; et comme il n'existe point de loi qui m'oblige à m'abstenir de cette action, je suis certain que j'agis licitement; réponse mille fois répétée.

XXXV. Le P. Lettore, après avoir réfuté, comme il le prétend, ma Dissertation par ses raisons, qui toutes sont anéanties en disant qu'en agissant, nous ne nous servons pas de l'opinion probable par le motif direct, parce qu'il est probable, mais par le principe réfléchi que la loi douteuse n'oblige point, cherche ensuite à la réfuter par des autorités. Mais il est très difficile de réfuter une opinion par des preuves extrinsèques, quand ses raisons intrinsèques sont certaines. Il commence à la réfuter par les Écritures qui nous imposent l'observance exacte des lois divines : « Quod præcipio tibi, hoc tantum » facito, nec addas quidquam vel minuas. Dominus » Deus tuus præcepit tibi ut facias mandata hæc... et » custodias, et impleas ex toto corde. » (Deuter. XXVI, n. 16.) « Serva mandata mea et vives, et legem » meam quasi pupillam oculi tui. » (Prov. VII, 2.) « Tu mandasti mandata tua custodiri nimis. » (Psalm. CXVIII, 4.) « Omnia probate, quod bonum est te» nete: ab omni specie mali abstinete. » (I. Thess., V, 21.) Mais je ne sais comment le P. Lettore peut déduire de ces passages que nous devons rigoureusement observer même les lois incertaines. Je ne puis en déduire rien autre chose sinon que nous sommes obligés, en premier lieu, de mettre tous nos soins à rechercher la vérité dans nos actions, c'est-à-dire si celles-ci sont ou non défendues par

quelque loi certaine, et trouvant la loi certaine ou moralement certaine, nous sommes tenus de l'observer exactement ; mais nous ne sommes point tenus d'observer même les préceptes douteux que nous ignorons nous être ou non imposés par Dieu. Je tiens pour certain que dans la multitude de doutes qui peuvent surgir dans l'esprit des hommes, Dieu n'a pas voulu obliger ces derniers à observer même les lois incertaines. Si l'homme avait cette clarté d'esprit qu'il avait avant son péché, il découvrirait facilement la vérité; mais depuis qu'il est resté obscurci dans ses connaissances à cause de sa faute, il ne voit que rarement la vérité telle qu'elle est, et il est toujours dans le doute. C'est pourquoi s'il était obligé d'observer et les lois certaines et les lois douteuses, ce serait une obligation intolérable et au-dessus des forces humaines; car il devrait non seulement observer les lois certaines, mais (comme je l'ai dit) tant d'autres lois qui sont aussi nombreuses que tous les doutes qui se présentent à l'esprit.

XXXVI. Mais nous avons, dit le P. Patuzzi, la maxime certaine des canons qui dit: *In dubiis, tutior via eligenda est.* C'est là le renfort où se retranchent nos adversaires. Mais je démontrerai dans le chapitre suivant que cette maxime des canons ne fait rien à notre principe. Voyons-le.

CHAPITRE V.

ON RÉPOND A CETTE MAXIME DES CANONS QU'ON OPPOSE : « IN DUBIIS, TUTIOR VIA ELIGENDA EST. »

I. Avant tout, il faut dire ici que monseigneur Fagnan, dans le chap. *Ne innitaris, de constit.*, n. 112, prend beaucoup de peine à prouver, contre ces auteurs qui disent que cette règle des canons s'applique seulement dans les doutes de fait, que cette règle s'applique même dans les doutes de droit. Mais il ne faut pas prendre tant de peine pour cela, puisqu'il est certain que pour licitement agir, la certitude morale de l'honnêteté est toujours nécessaire. C'est pourquoi, que ce soit le doute de fait ou de droit, quand le doute persiste, il n'est jamais permis d'agir ; et alors toutes les fois que le doute n'est pas déposé, lors même qu'il est de droit et spéculatif, il devient toujours doute pratique. Cela posé, ces auteurs ne disaient, comme je le pense, que la règle ne s'applique seulement que dans les doutes de fait qu'autant qu'ils supposaient que les doutes de pur fait sont tous des doutes pratiques qui ne peuvent se déposer. Du reste, pour ôter toute équivoque, nous ne disons pas que la règle *in dubiis, via tutior eligenda est*, s'applique telle dans les doutes de fait et dans ceux de droit; mais nous disons au contraire qu'elle ne s'applique que

dans les doutes pratiques (comme étaient ceux dont il s'agissait dans les cas rapportés dans les textes des canons), et non dans les doutes spéculatifs qui se déposent avec quelque principe certain ; car alors on n'est plus dans le doute, mais hors du doute et hors des termes de la règle. Et, comme nous le verrons, cette opinion est celle embrassée par les docteurs qui tous enseignent que, quant aux doutes spéculatifs, la règle est de conseil, et non de précepte.

II. Voici comment parle saint Antonin (1) : « Inducunt illud: in dubio, tutior via eligenda est. Respondetur, hoc esse verum de honestate, et meriti majoritate, et non de salutis necessitate, quoad omnia dubia. » Le P. Lettore m'oppose qu'en rapportant cette autorité, j'ai manqué, soit en taisant ce que j'ai lu de la conclusion du saint, soit en lisant ses paroles, disant que si je les avais lues, *j'y aurais trouvé ma confusion et ma honte.* Mais voyons où se trouvent *ma honte et ma confusion.* Il m'oppose donc deux choses: la première que, par les paroles qui précèdent et qui suivent, on voit que le saint, dans le lieu cité, ne parle pas de celui qui est (comme je le suppose) entre deux opinions douteuses ou probables, et qui suit la bénigne, parce que la loi est douteuse; mais qu'il parle de celui qui, entre les deux opinions, tient la bénigne pour vraie et la suit sans hésitation, mais seulement avec un léger scrupule. La seconde, c'est que saint Antonin tient pour certain qu'entre deux opinions douteuses, on est obligé de suivre la plus sûre, par la règle *in dubiis, tutior via eligenda est.* Et il le prouve en rapportant que le saint, après avoir cité le senti-

(1) S. Antonin. p. 2. tit. 1. cap. 11. § 51.

ment d'un nommé Laurent : « Qui consuluit omnibus, » quod debeant se ab hujusmodi emptione abstinere, » le saint archevêque, dans le § 29, écrit ensuite ainsi : « In hujusmodi ergo, quia in dubiis » tutior via est eligenda (ut dicitur de Spons., cap. » *Juvenis*) ideo consulendum est unicuique ut ab » emptione talium jurium abstineant sicut concludit » præfatus Laurentius. » C'est pourquoi le P. Lettore conclut que saint Antonin tient pour certain qu'en vertu de ladite règle des canons, on doit toujours suivre la plus sûre dans les opinions douteuses.

III. Pour répondre, il faut que je transcrive ici entièrement la doctrine enseignée par saint Antonin dans l'endroit cité au § 28. Le saint rapporte que dans ces temps il y avait une grande contestation entre les sages pour savoir s'il était permis de faire un certain contrat de vente. Quelques uns opposaient la doctrine de saint Thomas, qui dit : « Error, » quo non creditur esse mortale, conscientiam non » excusat a toto, licet forte a tanto. » C'est pourquoi saint Antonin, dans ledit paragraphe 28, s'exprime ainsi : « Notandum est, quod dicit S. Thom., in » quadam quæst. *De quodlib.*, quod quæstio, in » qua agitur de aliquo actu, utrum sit peccatum » mortale, vel non, nisi ad hoc habeatur auctoritas » expressa Scripturæ sacræ, aut canonis Ecclesiæ, » vel evidens ratio, nonnisi periculosissime determinatur. Nam si determinet quod sit ibi mortale, » et non sit, mortaliter peccabit contrafaciens, quia » omne quod est contra conscientiam, ædificat ad » gehennam. Si autem determinatur quod non sit » mortale, et est, error suus non excusabit eum a » mortali. Sed hoc secundum videtur sane intelligendum, quando erraret ex crassa ignorantia ;

» secus si ex probabili, puta quia consuluit peritos » in tali materia, a quibus dicitur illud tale non esse » mortale; videtur enim tunc in eo esse ignorantia » quasi invincibilis, quæ excusat a toto. Et hoc » quantum ad ea; quæ non sunt expresse contra jus » divinum, vel naturale, vel contra articulos fidei, » et decem præcepta, in quibus ignorans ignora» bitur, ut ait Apostolus, et habetur 1 quæst. 4. » § fin. Et si diceretur hic esse usuram, et usura est » contra Decalogum, respondetur: sed hunc con» tractum esse usurarium non est clarum, cum sa» pientes contraria sibi invicem in hujusmodi sen» tiant. » (Qu'on note ces mots: *Sed hunc contractum esse usurarium non est clarum, cum sapientes contraria sibi invicem in hujusmodi sentiant.* C'est pourquoi on parlait d'un contrat que les uns regardaient comme usuraire et les autres non.) « Cum » autem dicitur ignorantia juris naturalis non excu» sare, intelligitur de his, quæ expresse per se, vel » reductive sunt circa jus naturale et divinum, ut » contra fidem, vel præcepta per evidentes rationes, » vel determinationem Ecclesiæ, vel sententiam » communem doctorum, et non de his, quæ per » multa media, et non clare, probantur esse contra » præcepta, et articulos. »

IV. Ensuite, au paragraphe suivant, saint Antonin ajoute le passage cité par mon adversaire: « In » hujusmodi ergo, quia in dubiis tutior via est eli» genda (ut dicitur de Spons. cap. *Juvenis*), ideo » consulendum est unicuique, ut ab emptione talium » jurium abstineant, sicut concludit præfatus Lau» rentius. » Le P. Lettore veut que le mot *concludit* ne s'entende pas pour conseil, mais pour un avertissement du saint de l'obligation de s'abstenir de

ce contrat, en vertu de la loi générale que *in dubiis, tutior via eligenda est.* Mais je trouve immédiatement après que le saint s'exprime ainsi : « Quod si tale » consilium recipere recusaret quis, reputans, illa li» cita esse ex rationibus, seu consiliis habitis a sapien» tibus circa hæc et prædicta jura emere intenderet, » relinquendus videtur judicio suo, nec condem» nandus ex hoc, aut deneganda absolutio. » Or, s'il était vrai, comme le veut le P. Lettore, que saint Antonin pensait qu'on devait, dans ce cas, nécessairement suivre le plus sûr, en vertu de la règle des canons, il ne pouvait pas ensuite dire qu'on ne pouvait pas condamner ni refuser l'absolution à celui qui ne voulait pas recevoir le conseil, car il ressort clairement du conteste de tout ce que le saint a écrit ici, que celui qui avait voulu faire ce contrat, connaissait le doute qui existait pour l'opi nion contraire défendue par des savants d'une non moins grande autorité. On doit donc regarder le mot *consulendum* comme un simple conseil, et non comme un avertissement d'obligation. Et la preuve que le saint n'entendait donner qu'un conseil, c'est qu'au paragraphe 31 il dit : « Quod autem volentes » probare, contractum esse illicitum inducunt illud : » in dubiis, tutior via est eligenda. » Et ensuite il répond : « Respondetur, hoc esse verum de hones» tate, et meriti majoritate, non de salutis necessi» tate, quoad omnia dubia, alioquin oporteret omnes » religionem intrare. »

V. De ce dernier texte de saint Antonin ressortent clairement les réponses aux deux objections du P. Lettore. Il en ressort, en premier lieu, que le saint ne pes nsaitpa que cette maxime : *in dubiis, tutior via est eligenda*, était une règle générale pour tous

les cas douteux, mais il pensait que cette règle était de conseil, et non de précepte, dans les doutes spéculatifs, comme était précisément le cas de ce contrat. Qu'importe ensuite qu'il ait apporté ici l'exemple ou l'absurdité que si cette règle, que dans les doutes on doit suivre le parti le plus sûr, s'appliquait dans tous les doutes, chacun serait tenu de se faire religieux ; car, dans ce lieu, le saint ne parle pas avec ceux qui auraient prétendu dire qu'il était de précepte de se faire religieux, en vertu de cette règle ; mais il parle et il répond directement à ceux qui, par cette règle, voulaient qu'on ne pût pas faire ce contrat, par la raison que, d'après la règle, on devait suivre le parti le plus sûr, qui était de s'en abstenir, et il dit : « Quod » autem volentes probare, contractum esse illicitum, » inducunt illud : in dubiis, tutior via est eligenda. » Il parle ici individuellement de ce contrat spéculativement douteux, et il répond : « Hoc esse verum » de honestate, et meriti majoritate, non de salutis ne» cessitate quoad omnia dubia. » De sorte qu'il parlait ici seulement de ce contrat, et il dit que, pour ce contrat, regardé comme douteux, la règle des canons n'était point de précepte, mais de conseil.

VI. En outre, on tire de ce passage la réponse à la première supposition du P. Lettore, c'est-à-dire que celui qui voulait faire le contrat le jugeait certainement licite, et non douteux, ayant pour vraie l'opinion qui le défendait. Mais saint Antonin n'entendait point certainement parler d'une opinion tenue pour vraie, mais d'une opinion tenue pour douteuse; autrement, à l'objection de ceux qui voulaient prouver que ce contrat était illicite en vertu de cette règle des canons : « Volentes probare

» contractum esse illicitum illud : *in dubiis*, *tutior* » *via est eligenda*, » le saint aurait vainement opposé cette réponse, que ces paroles des canons n'étaient point de nécessité, mais de conseil : « Hoc » esse verum de honestate, et majoritate meriti, » non de necessitate quoad omnia dubia. » Mais il aurait dit que cette règle s'appliquait seulement dans les cas douteux, et non quand celui qui agit est certain de la vérité de son opinion. Cependant le saint dit que cette maxime des canons n'était point de précepte universel pour tous les doutes (*quoad omnia dubia*), mais seulement de conseil.

VII. Jean Nyder écrit dans le même sens que saint Antonin : « Viam tutiorem (dit-il) eligere, est con» silii, non præcepti (1). » Tabiéna écrit la même chose : « Non valet, quod in dubiis, tutior via est » eligenda, quia hoc non est præceptum, sed consi» lium (2). » Isambert, parlant de cette règle, dit : « Debet intelligi de vero dubio, quod meram he» sitationem dicit, excludentem aliquem assen» sum (3). » Une foule innombrable d'autres auteurs écrivent également que cette règle des canons ne s'applique que dans les doutes pratiques, et non dans les doutes spéculatifs (c'est-à-dire de ceux qui peuvent se déposer par une autre voix). Jean Ildephonse, dominicain, écrit ainsi : « Prima » sententia est quod in dubiis circa jus, vel circa » votum, semper tenetur sequi partem juris, sic » Vasquez..... Sed hæc sententia vera non est, cam» que rejiciunt communiter doctores, ita Salas,

(1) Nyder in consolat. etc. part. 3. vide. c. 10 et 16.

(2) Tabien. in Summa, verb. Scrupulus.

(3) Isamb. in 1. 2. q. 19. d. 9. a. 2, n. 6.

» Cornejo, Joannes, sanctus Thomas, etc. (1). » Cet auteur dit donc que Vasquez est contraire; mais, en vérité, il ne l'est pas: Vasquez parle du doute pratique; mais, parlant du spéculatif, il écrit: « Quando autem est varietas opinionum, non est » necesse sequi partem tutiorem. » Tanner écrit la même chose: « Neque obstat regula juris in dubiis; » nam regula quidem illa universim obligat, ubi » practice, et in particulari dubitatur de honestate; » de reliquo autem in consilio est. » Il cite Henriq., Sa, Soto, Medina, Valentia, Sanchez, Alphonse de Léon, Filliutius.

VIII. Mais le docteur Martin Navarre (que le P. Patuzzi cite en sa faveur) discute plus distinctement ce point dans le commentaire qu'il fait au chap. *Si quis, de pœnit.*, au n. 34. Il y dit d'abord la même chose que ce que disent les autres, c'est-à-dire que ladite règle est de conseil: « Per hunc » textum minime probari teneri nos, sed tantum » consilio regulariter ad eligendam in rebus agendis » tutiorem partem, nisi aliud ad id nos urgeat præ- » ceptum. Infertur autem in hunc modum: nam » omnia jura, quæ habent in rebus agendis partem » eligendam esse tutiorem, significant ut partem » illam eligamus, quæ animæ utilitati est certior; at » suprema dictum est, consilium tantum esse etiam » in spiritualibus, ut certiora minus certis præeli- » gamus: ergo consilium tantum, et non præceptum » fuerit tutiorem partem eligere. » Ensuite il ajoute, comme chose certaine, au n. 41, que la règle des canons est de précepte seulement dans les cas mentionnés dans les textes cités où cette règle se pres-

(1) Ildefons. l. 2. disp. 209. n. 1117.

crit; mais dans les autres cas elle est simplement de conseil. Il en excepte cependant le cas où deux choses concourraient, c'est-à-dire la première, qu'il s'agisse de chose nécessaire au salut (comme sont les choses ayant rapport à la foi), la seconde, que l'homme soit dans un vrai doute, comme si quelqu'un étant dans le doute voulait tenir plusieurs prébendes, ainsi que l'écrit saint Thomas dans le *Quodlibet.*, VIII, art. 3, où le saint parle de celui qui veut agir avec le doute pratique, comme il l'explique à la fin : « Si manente tali dubitatione, plures » præbendas habes. » C'est pourquoi Navarre écrit : « Illud autem videtur certum sine ulla exceptione, » tam in foro conscientiæ, quam exteriori, in dubiis » vi præcepti partem eligendam esse tutiorem in » omnibus illis casibus, in quibus id faciendum jura » præcipiunt, ut in cap. *Juvenis*, cap. *Ad auditam*, » et cap. *Significasti*. (Et ensuite il dit :) Septimo ad» dendum illud : *in dubiis, tutior via eligenda est*, » etiam extra casus, in quibus id faciendum jura » exprimunt duobus concurrentibus esse præcep» tum. Alterum est, quod casus ille dubius rem » tangat animæ saluti necessariam : alterum, quod » res vere sit dubia. Exemplum potest sumi ex » S. Thoma (*Quodlib.*, VIII, art. 13), de illo qui » plures præbendas obtinet existens dubius. » Du reste il dit ensuite, au n. 48, que celui-là ne pèche pas qui suit de bonne foi une opinion qu'il croit vraie (ensuite il déclare ce qu'on doit entendre par ces mots *opinione vera*) : « Infertur, cap. x, » eum non peccare ratione dubietatis, qui de duabus » opinionibus alteram elegit eo quod bona fide credit » esse veram : hujusmodi enim homini res illa non » dubia est. Nam dubitare dicitur ille, cujus animus

» se applicat ad diversa et neutrum eligit. » En disant *credit esse veram*, il explique qu'il n'entend point parler de celui qui suit une opinion qu'il croit uniquement vraie, mais de celui qui agit d'après une de ces opinions qui a quelque fondement de pouvoir être vraie et qui n'est point contraire à quelque texte de l'Ecriture ou à quelque décision de l'Église. Voici ce qu'il ajoute : « Hanc vero illa» tionem non ita intelligo, ut excusandus mihi vide» tur a peccato, qui quomodolibet quamlibet opi» nionem deligit, et eam credit esse veram : sed » solum illam, qui in materia, in qua non est ullum » Scripturæ testimonium apertum, neque hactenus » est Ecclesiæ auctoritate declarata. » (Autrement, dit-il, on pourrait suivre Arius et Nestorius, comme l'écrit aussi saint Thomas (*Quodlib.*, III, art. 10.) « Ille autem excusandus videtur, qui » cum eruditus sit, et utriusque opinionis argu» menta librare potens, bona fide illam sibi deligit. » Et l'on voit qu'il parle, non d'une opinion uniquement vraie, mais d'une opinion dont celle qui est contraire est même probable par l'approbation qu'il en déduit, puisqu'il rapporte la doctrine du grand Albert et de Gerson, qui disait qu'il est permis, entre deux opinions vraisemblables, de choisir celle qui plaît : « Facit quod Albertus respondisse » fertur, posse quemlibet cum animo soluto sequi » in consiliis quamcumque opinionem, dummodo » alicujus doctoris magni auctoritatem sequatur. » Hostiensis etiam de cognat. spirit. super cap. Si » vir, dicebat: Inter diversas opiniones, diversa » judicia, semper humaniorem esse præferendam, » et æquiorem..... Facit et ratio illa Cancellarii Pa» risiensis, silicet, quod non minus nocet homini

» errare in articulo fidei, qui nondum est declaratus » ab Ecclesia, quam nocere possit error in moribus, » de quibus non constat irrefragabili Scripturæ tes- » monio, aut Ecclesiæ determinatione, quod sit il- » licitus. » (J'ai déjà rapporté, au chap. III, n. 24, la doctrine de Gerson, approuvée par saint Antonin, qui dit qu'en matière de foi comme en matière d'action, nous pouvons choisir une des opinions, pourvu qu'elle ne soit pas moins probable que l'autre.) « Ergo pari ratione neque is peccaverit, qui bona » fide in agendis unam opinionem ita sequitur, ut » paratus sit Ecclesiæ obedire, aut Scripturæ et si ei » errorem explicuerit, credere. » En confirmation de cela, il ajoute ce qu'écrit Navarre: « Postremo » facit cap. II, *De reg. jur.*, quod dubia in meliorem » partem sunt sumenda. Tandem facit, quod nisi » hanc partem teneamus, mille opiniones ad salu- » tem necessarias jampridem receptas, quibus tota » utitur Ecclesia, explodere oporteat ab ea. » Mais voyons quelles sont ces opinions qu'il appelle nécessaires au salut, opinions reçues depuis longtemps et dont l'Église se sert, les voici: « Recepta » enim est a Richardo, et ab aliis ut plurimum opi- » nio S. Thomæ (in 4. dist. 17, qu. 3.) non teneri » quem statim post lapsum in peccatum mortale » illud ore confiteri sub nova pœna peccati; at » contra tenuit ibidem D. Bonaventura, quem ali- » qui secuti sunt; constat autem, hanc postremam » opinionem esse tutiorem; ergo si tutior est te- » nenda, etc. Beatus item Raymondus in Summa » tenuit, communicare excommunicato etiam extra » sacramenta peccatum esse mortale: at S. Thomas, » in 4. d. 18. receptus ab aliis ibidem, et a Joanne, » Andr., Panormit., et comment. in cap. *Sacris*, de

» *his vi*, etc., dicit, esse veniale. Recepta est etiam » ut plurimum opinio S. Thomæ de non confitendis » necessario circumstantiis omnibus, sed tantum » illis, quæ speciem variant; at constat, tutiorem » esse alteram; ergo vel non sunt semper eligenda » tutiora, vel, etc. Quo hæc omnia concilientur, » dicendum arbitror, aliud esse scire, aliud credere, » aliud opinari, aliud dubitare..... Opinari vero est » adhærere uni parti contradictionis, non tamen » firmiter, sed cum formidine, ne altera pars sit » vera. Dubitare vero est animum applicare ad plura, » et nihil eligere. » Chacun sait que les opinions citées tout à l'heure ne sont point uniquement vraies, mais probables, et c'est d'elles que Navarre dit que l'usage en est permis, malgré la règle *In dubiis*, etc. C'est ainsi que parlent les auteurs anciens, malgré ce qu'en disent les probabilistes modernes, qui se vantent que tous les auteurs anciens nous sont contraires, lorsqu'au contraire ils parlent en notre faveur. Qu'on voie ce que nous avons dit à ce sujet au chap. III, n. 23, 24 et 25.

IX. Enfin le P. Suarez confirme que c'est une opinion commune que la règle des canons s'applique seulement dans les doutes pratiques de fait et dans les seuls cas des textes; il conclut ainsi au n. 13 : « Denique infero, decisiones illas non ex» tendendas ad omnes casus dubios, obligando om» nes, ut in conscientia semper teneantur suscipere, » quod est tutius; quia non semper habent locum » rationes, quæ ibi moverant pontifices. Præcipue » mihi est certum non extendi ad dubium juris » (cela s'entend, comme plus haut, du doute qui ne peut se déposer) « quia solum agunt de dubio facti :

»neque in dubio facti, cum sit longe dissimilis »ratio; quia ubi jus non est certum, non fit in»juria.» La même chose est dite par Abbé dans le chap. *Significasti*, et par beaucoup d'autres, tels que Vidal, Angles (1), Henriquez, Grenade, Duval, Bardi, Joseph de Januar., Lorca, Caspense, Salonius, Salas, le P. Jean de saint Thomas, Jean Ildefonse (2), Medina, Valenza, Sa, Alphonse de Léon, Sanchez, Filliutius, Merolla, Tanner (3), ainsi que saint Bonaventure, Gerson, Sylvestre et Tirillo (4).

X. Et en effet, si on examine les textes, on voit qu'on devait y suivre la règle des canons, puisque les doutes étaient des doutes pratiques, et qu'il n'y avait aucun principe réfléchi pour déterminer qu'il n'y avait point obligation de suivre le parti le plus sûr, à cause des scandales et autres troubles qui devaient s'éviter dans de semblables cas. Pour voir cela clairement, il faut examiner ici brièvement les faits qui se présentèrent alors, et les décisions des textes qu'on nous oppose.

XI. Quant au chap. *Illud Dominus, de cleric. ex-*

(1) Angles. art. 1. dub. 2. concl. 3. Henriq. lib. 14. de irregul. cap. 3. n 4. in fin. Granado de legib. contr. 2. tr. 12. disp. 6. n. 7. Duvallius de act. huma q. 4. art. 12. Franciscus Bardi de proxi. act. hum. reg. disc. 6. cap. 2. § 1. Joseph de Januar. resul. var. res. 37. n. 3. et res. 20. n. 9. Lorca disp. 37. n. 3 et 4. Caspense de conscient. disp. 4. sect. 1 et 2. Bart. Salonius comment. in disp. de just. in 2. 2. S. Thom. q. 5. a. 7.

(2) J. Ildefons. in 1. 2. disp. 209. n. 1112 et 1117. Medina codex de rebus rest. q. 21.

(3) Tannerus in 1. 2. S. Thom. lib. II. disp. 1. cap. 4. n. 68. et theol. schol. tom. 2. disp. 2. q. 6. d. 4. n. 61.

(4) Tirill. de probab. q. 26. n. 21.

comm., etc., voici ce qui arriva. Un évêque, nonobstant la publique renommée de l'excommunication fulminée contre lui, voulut témérairement célébrer; c'est pourquoi nous disons qu'il fut justement jugé coupable par Innocent III, puisque, étant dans le doute de son excommunication, il devait au moins prendre toutes les mesures pour découvrir la vérité, et s'abstenir ce pendant d'officier. On ne doit faire aucun cas de ce que dit Fagnan dans le chap. *Ne innitaris, de constit.*, que l'évêque donnait pour excuse qu'il n'avait point été informé de l'excommunication; car, ainsi que l'écrit Gonzales, au moins quand cet évêque apprit qu'il avait été notoirement excommunié, « pulsatis campanis, et candelis accensisfestis diebus, et dominicis, » il devait s'informer de la vérité; c'est pourquoi, comme cela ressort du texte, le pape ne tint aucun compte de cette première excuse; et bien qu'il le déclarât moins coupable d'après la seconde excuse qu'il donna, c'est-à-dire que « ei non nisi per famam de » sententia contra eum prolata constaret, » cependant le Pontife dit justement: « Quia in dubiis, via » tutior est eligenda, etsi de lata in eum sententia » dubitaret, debuerat tamen potius abstinere, quam » sacramenta Ecclesiæ celebrare. »

XII. Quant au chap. *Ad audientiam, de hom.*, dans le cas qu'il renferme, ce fut un prêtre qui frappa un homme qui mourut ensuite. Comme l'on doutait si cet homme était mort des suites de ses blessures, Clément III décida qu'il convenait cependant que le prêtre ne célébrât pas, disant: « Cum in dubiis semitam debeamus eligere tutio» rem, vos convenit injungere presbytero, ut non » ministret. » Nous disons ici d'abord que, dans ce

cas, le fait n'étant point encore du tout évident, c'est-à-dire que cet homme fût mort de ses blessures ; c'est pourquoi le texte ajoute : « Si ex alia » infirmitate obierit, poterit divina ministrare. » Cependant le pape ordonna sagement que le prêtre s'abstînt de célébrer, car on devait dans un tel doute choisir la voie, plus sûre. Nous disons, en second lieu, ainsi que le remarquent sagement Navarre et Suarez, que, dans ce cas, il ne s'agissait point de l'observance de quelque précepte, mais seulement d'une certaine convenance, afin que si plus tard il était apparu que le prêtre avait été l'homicide, il n'y eût point de scandale pour le peuple de l'avoir vu célébrer. La même chose fut décidée dans un même cas d'homicide douteux, au chap. *Petitio tua*, 24 *de hom.*, où il est dit : « Cum » sit consultius in hujusmodi dubio abstinere, quam » temere celebrare. » Qui ne voit pas que, dans ce cas, il convenait et qu'il était même nécessaire de choisir la voie la plus sûre en s'abstenant de célébrer, pour obvier au scandale qui pouvait en arriver ?

XIII. Quant à la clémentine *Exivit*, les frères mineurs demandèrent au Saint-Siége s'ils étaient tenus sous peine de faute grave à ces règles de la religion qui étaient imposées par les paroles qu'ils citaient. Le pape répondit : « In his quæ animæ sa» lutem respiciunt, ad vitandos graves remorsus » conscientiæ, pars securior est tenenda. » D'abord dans ce cas le pape en disant : « ad vitandos graves » remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda, » n'entend certainement pas parler de la sécurité matérielle en devant embrasser l'opinion plus sûre, mais de la sécurité formelle de conscience, en agissant, non avec le doute pratique, mais avec la cer-

titude morale de l'honnêteté de l'action : car s'il avait parlé de la sécurité matérielle, il aurait déclaré que toutes les paroles impératives emportaient précepte, lequel, sans aucun doute, aurait été matériellement le plus sûr ; mais le pape déclara le contraire, en disant que toutes les paroles impératives n'emportaient point précepte, mais seulement celles qui devaient être entendues d'une manière obligatoire par la raison des paroles ou de la matière : « Ex vi verbi, vel saltem ratione materiæ de qua » agitur. » Du reste, il dit : « Licet fratres non ad om» nium, quæ ponuntur in regulâ, sub verbis impe» rativi modi, sicut ad præceptum seu præceptis » æquipollentium observantiam teneantur ; expedit » tamen ad observandam puritatem regulæ, et ri» gorem, quod ad ea, sicut ad æquipollentia præ» ceptis se noverint obligatos, quæ hic inferius ad» notantur, etc. ; » après quoi le pape indiqua les choses qu'on devait regarder comme de précepte.

XIV. J'ajoute une autre réponse plus convaincante. D'après ce qu'on lit dans le texte, voici le cas : Des frères d'abord doutaient si la règle obligeait par précepte seulement aux trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Mais Nicolas III avait déjà déclaré que tous les conseils évangéliques qui étaient exprimés dans la règle par des paroles obligatoires de précepte, ou équivalentes, obligeaient encore. Ces frères supplièrent ensuite Clément V de leur déclarer : « quæ censeri » debeant præceptis æquipollentia. » Et Clément, avant d'expliquer ce qui paraissait équivalent aux préceptes, en vertu des paroles et par la raison de la matière grave dont on traitait, répondit : « Ad » vitandos graves remorsus conscientiæ pars securior

» est tenenda. » De sorte que, dans ce cas, il ne s'agissait pas de deux opinions probables, mais de savoir si on était obligé de suivre le parti, qui, selon la rigueur de la règle, et comme l'avait déjà déclaré Nicolas III, était non seulement le plus sûr, mais était uniquement sûr, puisqu'il était constant que la règle, selon la force des paroles et la gravité de la matière, obligeait à observer comme préceptes non seulement les trois vœux, mais encore tout conseil évangélique exposé dans la règle; aussi ne pouvait-on les transgresser sans de graves remords de conscience. C'est pourquoi Clément dit que, pour éviter ces remords, on devait suivre le parti plus sûr.

XV. Enfin quant au chap. *Juvenis*, 3 *de sponsal.*, on y parle d'un jeune homme âgé de sept ans qui épousa sa cousine. Comme on doutait si le premier mariage était ou non valide par défaut d'impuissance, Eugène III ordonna que le mari se séparât de sa cousine, sa seconde épouse, « propter honestatem Ecclesiæ, » ajoutant : « quia igitur in his, » quæ dubia sunt quod certius existimamus, tenere » debemus, etc. » Cela posé, nous disons 1° que le pape ordonna la séparation non parce qu'il pensa que, dans les opinions douteuses, on devait toujours suivre la plus sûre, mais parce que la séparation était nécessaire pour éviter le scandale et conserver l'honneur de l'Église; 2° que le pape en disant : « quod certius existimamus, tenere debe» mus, » ne le dit pas non pour le jeune homme, lequel savait bien si, lors du premier mariage, il était ou non impuissant, mais pour les juges, afin que, lorsque les raisons des partis sont douteuses, ils suivent certainement ce qui est plus certain;

c'est pourquoi il dit « certius » et non « tutius, » c'est-à-dire qu'il estimait chose plus sûre d'ordonner la séparation, parce que la nullité du premier mariage était douteuse. Qu'y a-t-il de commun entre ce cas et notre question, où il s'agit du for intérieur et non des doutes pratiques, mais d'opinions également probables?

XVI. On voit donc que tous les doutes dont il est parlé dans les cas des textes étaient des doutes pratiques qui ne pouvaient point se déposer par aucun principe réfléchi. Le P. Patuzzi prend mille peines pour prouver que la maxime des canons est de précepte et s'applique à tous les doutes. Voici, dit-il, comment parlent tous les canons : « In dubiis, » via tutior est eligenda : cum in dubiis debeamus » semitam eligere tutiorem, etc. » Oui, monsieur, je vous l'accorde, la maxime est de précepte et est générale, très générale. Mais pour quels doutes? Elle est générale pour tous les doutes pratiques, mais non pour les spéculatifs qu'on peut déposer par quelque principe certain, réfléchi, parce que cela n'est pas nié par les probabilistes eux-mêmes, comme nous l'avons démontré au chap. III, n. 1. 2 et 3. Et nous savons que même les pontifes ne se sont pas toujours prévalus dans les doutes spéculatifs de cette règle, qui ordonne de suivre le parti plus sûr. Nous savons qu'ils ont accordé des dispenses dans le mariage, ratifié contre l'opinion de saint Bonaventure, de Scot et d'une foule d'autres. Sotó rapporte même qu'Adrien VI, dans un mariage ratifié, accorda dispense contre son propre sentiment, s'en rapportant seulement à celui de Cajétan. « Adrianus VI (ce sont les paroles de Soto) » vir tum utriusque juris peritissimus, tum et rei

» theologicæ non infime doctus, cum ab illo hu-
» jusmodi dispensatio fuisset postulata, oblataque
» fautrix Cajetani sententia, denuratus est virum
» theologum, hoc sibi in animum inducere potuisse,
» et ideo improbis precibus succumbens, respondet,
» se dare quod posset, sed tamen credere, nihil
» posse. »

XVII. Ensuite il est vrai que les pontifes ont le plus souvent ordonné de suivre les opinions plus sûres; mais ils n'ont pas toujours imposé l'obligation de les embrasser, comme cela paraît de plusieurs canons, et surtout du chap. *Ex parte*, 8 *de cens.*, où s'était présenté le cas suivant : Les habitants d'un pays ayant fait un vœu, comme on doutait s'ils étaient tenus au plus ou au moins, selon la teneur de la promesse faite, il fut dit qu'attendu le doute ils seraient tenus au moins et non au plus. Mais, d'après la règle du P. Lettore, ceux-ci, pour ne point s'exposer au danger de transgresser la loi divine, devaient se condamner au plus et non au moins. Le P. Patuzzi invite le lecteur à observer le texte cité, disant que le cas du texte n'a rien de commun avec mon système; mais moi aussi je prie le lecteur de lire le texte, et il verra la vérité; la glose elle-même étant pour moi, puisqu'elle dit : « In dubiis, liberum est sequi » quod magis placuerit. »

XVIII. J'ai, en outre, écrit dans ma Dissertation : Si c'est une loi certaine (il me faut répéter ici ce que j'y ai dit pour voir la force des réponses du P. Lettore) que, dans les doutes, on doit toujours suivre les opinions plus sûres, « quomodo potuisset » Ecclesia concedere conjugi, qui dubitat de sua » potentia ad copulam, ut possit eam per triennium

»experiri, semper ac non sit de impotentia certus, »ut habetur in cap. *Laudabilem*, *de frigid.*, *etc.*? »Ideo dicendum, quod lex non accedendi ad alie»nam non obligat, nisi casu quo certe ipsa lex »exsistit, alias in dubio possidet conjugis libertas.» Le P. Lettore répond d'abord que dans ce cas, vu le concours de deux lois, naît la perplexité qui excuse l'époux : « in accedendo ad non suam.» Mais je réponds que cette perplexité peut avoir lieu dans le cas que le mari «accedit ad reddendum debitum,» mais non « si accedit ad petendum ; » car alors il peut sans scrupule s'abstenir de rechercher l'accomplissement du devoir conjugal. De plus, le P. Lettore dit que, dans ce cas, « potest conjux red»dere, et petere, quia suum acquisitum jus est »certum, et contra incertum est, an impedimen»tum impotentiæ sit perpetuum. » Mais cette réponse établit notre opinion ; car s'il était vrai, comme le veut mon adversaire, que la possession de la loi éternelle précède toute liberté et tout droit de l'homme, et que la loi divine, bien que douteuse, oblige certainement, on devrait nécessairement dire que quand se présente le doute de la loi « qui prohibet accedere ad non suam, » la liberté est empêchée. Mais l'Église ne parle pas ainsi ; elle dit que l'époux « bene potest accedere »et experiri per triennium ; » et pourquoi ? parce que tant que durent les trois années, la loi « non »accedendi ad mulierem non suam, aut dubie »suam, » est dans ce cas loi douteuse, qui n'empêche point la liberté que l'époux possède encore d'accomplir le devoir conjugal. Mais, après les trois ans, comme l'impuissance est présumée certainement perpétuelle, alors la loi qui défend devient

moralement certaine, et alors la liberté de l'époux est entravée.

XIX. En outre, pourquoi, dis-je, les docteurs anciens ont-ils communément enseigné que quand la loi est obscure, aucune action ne doit être taxée de faute grave, sinon parce que ces auteurs ont eu pour certain que la loi douteuse n'oblige pas? Voici comment écrit saint Raimond : « Non sis pronus » judicare mortalia peccata, ubi tibi non constat » per certam scripturam (1). » C'est encore ainsi qu'écrit saint Antonin (2) dans plusieurs endroits; dans un, il dit : « Quæstio in qua agitur, utrum sit » peccatum mortale, nisi ad hoc habeatur auctoritas » expressa Scripturæ, aut canonis Ecclesiæ, vel » evidens ratio, periculosissime determinatur. » Et il en donne la raison en disant que celui qui, dans le doute, détermine qu'une action est un péché mortel, « ædificat ad gehennam, » c'est-à-dire qu'il met son salut en péril, s'il fait cette action. Il dit aussi ailleurs : « Si vero non potest (il parle du confes» seur) clare percipere, utrum sit mortale, non vi» detur tunc præcipitanda sententia, ut dicit Guil» lelmus, ut deneget propter hoc absolutionem, vel » illi faciat conscientiam de mortali. Et cum promp» tiora sint jura ad solvendum, quam ligandum » (c. Ponderet, dist. 1), et melius sit Domino reddere » rationem de nimia misericordia, quam de nimia » severitate, ut dicit Chrysostomus (c. Alligant 26. » quæst. 7), potius videtur absolvendus (3). » Gabriel Biel, en 1480, écrivit la même chose, en disant :

(1) S. Raymond l. III. de pœnit. § 21.
(2) S. Antonin. p. 2. tit. 1. cap. 11. § 28.
(3) Id. part. 2. tit. 4. cap. 5. § in quantum.

« Nihil debet damnari tanquam mortale peccatum, » de quo non habetur evidens ratio, vel manifesta » auctoritas Scripturæ (1). »

XX. On déduit la même chose de ce qu'écrit saint Thomas dans ses *Quodlibet.* : « Qui ergo assentit opinioni alicujus magistri contra manifestum Scripturæ testimonium, vel contra id quod » publice tenetur secundum Ecclesiæ auctoritatem » non potest ab erroris vicio excusari (2). » Saint Thomas juge donc que celui-là est seulement inexcusable qui suit l'opinion de quelque maître contre les paroles claires de l'Écriture, ou contre l'opinion commune des docteurs et conforme au sentiment de l'Église, mais non à celui qui suit une opinion qui ne paraît pas être certainement contraire à la loi divine, comme le remarque Nyder sur ce passage cité de saint Thomas, disant : « Hæc verba sancti » Thomæ non possunt intelligi, nisi de illis, ubi manifeste potest ex scripturâ vel Ecclesiæ determinatione quod sit contra legem Dei, et non de illis » ubi illud, non apparet. Alias sibi contradiceret in » eodem libro (3). » De plus saint Thomas parlant dans un autre endroit de la question de savoir s'il était permis d'avoir deux prebendes, dit qu'il est dangereux de déterminer qu'une action est un péché mortel : « Ubi veritas (ce sont ses paroles) ambigua est, quod in hac quæstione accidit..... inveniuntur in eâ theologi, theologis et jurista, juristis contraria sentire, in jure namque divino non » invenitur determinata expresse, cum in sacra » scriptura expresse mentio de ea non fiat, quamvis

(1) Gabriel in 4. d. 16. q. 4. concl. 5.

(2) S. Thom. quodlid. III. a. 10.

(3) Nyder 3. consolat. et cap. 11. p. 3.

» ad eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus » scripturæ forte adduci possint, quæ tamen non » lucide veritatem ostendunt (1). » Saint Thomas ne tient donc point pour certain ce principe de nos adversaires, c'est-à-dire que dans le doute la loi possède, et que pour cela on doit suivre l'opinion qui favorise la loi. Mais en disant que quand la vérité est douteuse, il est dangereux de déterminer que l'action est un péché mortel; le saint tient plutôt pour certain notre principe que dans le doute s'il y a ou non loi, la loi n'oblige pas. Mais si la loi douteuse n'oblige pas, dira-t-on, pourquoi saint Thomas dans le même *Quodlibet* dit-il que l'erreur en déterminant qu'un acte est un péché mortel, n'excuse point de la faute? Mais il faut considérer les paroles du saint docteur, les voici : « Omnis » questio, in quâ de mortali peccato quæritur, nisi » expresse veritas habeatur, periculose determina- » tur; quia error, quo non creditur esse peccatum » mortale, quod est mortale, conscientiam non ex- » cusat a toto licet forte a tanto. Error vero, quo » creditur esse mortale, quod non est mortale, ex » conscientia ligat ad peccatum mortale. » Il est évident que saint Thomas ne parle pas ici de l'honnêteté de l'action dans le fait d'agir, mais de la vérité de la chose dans le fait de déterminer que cette action est ou non un péché mortel; c'est pourquoi il dit qu'il est dangereux, lorsque la vérité est douteuse, de déterminer si l'action est ou non un péché, car l'erreur, dans le fait de déterminer, pour l'un comme pour l'autre côté, est coupable. Puisque l'erreur, dit-il, dans le fait de dé-

(1) Id. S. Thom. quodlib. IX. a. 5.

terminer que l'action est un péché mortel quand elle ne l'est pas, lie la conscience et est cause de damnation; au contraire, l'erreur dans le fait de déterminer que l'action n'est point un péché mortel lorsque c'en est un, est aussi coupable. En outre, cela s'entend, comme l'explique saint Antonin, quand on juge par une ignorance crasse que l'action n'est pas un péché mortel, et non quand on le juge d'après une opinion probable, défendue par les savants, bien que d'autres soutiennent le contraire : voici les paroles de saint Antonin : « Notandum est, » quod dicit S. Thomas in quadam quæstione de » quodlibetis, quod quæstio in qua agitur de aliquo » actu, utrum sit peccatum mortale, vel non, nisi » ad hoc habeatur autoritas expressa Scripturæ sa» cræ, aut canonis ecclesiæ, vel evidens ratio, non» nisi periculosissime determinatur. Nam si deter» minet quod sit mortale, et non sit, mortaliter » peccabit contra faciens, quia omne quod est contra » conscientiam, ædificat ad gehennam; si autem » determinatur quod non sit mortale, et est, error » suus non excusabit eum a mortali. Sed hoc secun» dum videtur sane intelligendum, quando erraret » ex crassa ignorantia; secus si ex probabili, puta » quia consuluit peritos in tali materia, a quibus dici» tur illud tale non esse mortale; videtur enim tunc in » eo esse ignorantia quasi invincibilis, quæ excusat » a toto. Et hoc quantum ad ea, quæ non sunt ex» presse contra jus divinum, vel naturale, vel contra » articulos fidei, et decem præcepta, in quibus igno» rans ignorabitur..... Et si diceretur, hic esse usu» ram, et usura est contra decalogum, respon» detur, sed hunc contractum esse usurarium non » est clarum, cum sapientes contraria sibi invicem

» sentiant. » On peut donc conclure d'après saint Thomas et saint Antonin, que quand la vérité n'est pas manifeste, la loi comme douteuse n'oblige pas. C'est pourquoi nous disons qu'entre deux opinions également probables, nous ne sommes point tenus de suivre celle qui favorise la loi.

XXI. Mais revenons au point de la maxime des canons : « In dubiis, tutior via eligenda est. » Vouloir dire qu'elle est une règle générale pour tous les doutes, non seulement pratiques, mais encore spéculatifs, il me semble (d'après ce que nous avons démontré plus haut) qu'on ne peut pas mettre en doute qu'une telle opinion est tout-à-fait improbable, puisqu'elle est contraire au sentiment commun des théologiens cités plus haut, et même à la raison, attendu que, si l'on était obligé de suivre toujours le parti le plus sûr, il en résulterait qu'on ne pourrait pas suivre même l'opinion la plus probable qui, certainement, est dans les termes du probable, d'après la proposition condamnée par Alexandre VIII. « Non licet sequi opinionem vel inter » probabiles probabilissimam. » Nous devrions donc embrasser le tutiorisme strict et condamné en suivant toujours le parti le plus sûr. D'autant plus que les raisons elles-mêmes avec lesquelles il est prouvé que la loi douteuse n'oblige point, prouvent évidemment que cette loi des canons n'est point une loi universelle pour tous les doutes, mais seulement pour les doutes pratiques. Et je le prouve ainsi. Si les canons expliquaient clairement que la règle de suivre le parti plus sûr s'applique à tous les doutes tant pratiques que spéculatifs, dans ce cas nous devrions soumettre notre jugement à celui de l'Église, bien que la raison nous semblât

contraire, mais les mots « in dubiis » étant équivoques, et comme ils peuvent s'entendre et des doutes spéculatifs et des doutes pratiques, ils doivent nécessairement s'entendre des doutes pratiques puisque la raison nous persuade, ainsi que nous l'avons vu, que la loi douteuse ne peut actuellement obliger, et que la doctrine embrassée par tous les docteurs (comme il a été dit au chap. III, n[os] 22 et 23.) veut que les doutes spéculatifs puissent se déposer par un principe réfléchi certain.

XXII. Mais pour être moins long, je néglige de rapporter ici une autre raison que j'ai donnée dans une dissertation, et que le P. Patuzzi croit avoir détruite; j'en citerai un autre que je crois être sans réplique. Je demande: que dit en somme la maxime? « In dubiis tutior via eligenda est? » Bien. Donc, toutes les fois que la conscience est dans le doute « in dubiis » l'homme ne peut agir sans de graves remords (et tels étaient les cas des textes dans lesquels on ne pouvait pas former le sentiment certain, ni direct, ni réfléchi pour l'honnêteté de l'action). Mais de quelle valeur est la maxime quand l'homme, par quelque principe réfléchi, se forme le sentiment pratique moralement certain? Alors il sort du doute, et on ne peut plus dire qu'il soit « in » dubiis. » La règle des canons est très vraie et très juste. Mais elle n'est point telle que les tutioristes veulent qu'elle soit, pour lui faire dire, bon gré mal gré, ce qu'elle ne dit pas. Mais les adversaires répliqueront que mon argument serait bon, si les principes par moi fondés étaient certains; mais, comme ils le disent, ils sont faux et très faux. Donc, je le répète toujours, tant que mes adversaires ne démontreront pas que mes principes sont faux,

leurs objections tomberont d'elles-mêmes. Mais il me paraît moralement impossible qu'ils arrivent jamais à renverser mes principes; ainsi je dis de nouveau qu'ils ne renverseront jamais ces principes, s'ils ne réfutent pas auparavant les doctrines de saint Thomas que j'ai citées. Je dis : *s'ils ne refutent pas*, car vouloir les interpréter à leur manière dans un autre sens, comme ils le font, c'est vouloir obscurcir la lumière du soleil.

XXIII. Les adversaires disent que mes principes sont tous des *caprices ridicules*, *des refuges d'homme désespéré*, *des inventions nouvelles*, *des imaginations inconnues de l'antiquité*. Grande chose ! Quand mes adversaires lisent quelque chose à quoi ils ne peuvent rien répondre de solide, ils s'en tirent par de telles phrases : *Ce sont des inventions nouvelles*, *des caprices inconnus de l'antiquité!* Donc, parce que les anciens n'ont point expliqué les choses comme elles le sont aujourd'hui, tout ce que nous disons est pure invention et caprice? Mais que de choses touchant la morale, et même touchant la foi étaient d'abord obscures qui furent ensuite éclaircies? Mais si les anciens tenaient pour certain, comme le veulent nos adversaires, que quand il y avait des opinions probables des deux côtés, on devait toujours suivre les plus sûres, je voudrais savoir, pourquoi ils ont généralement défendu de taxer de faute grave, comme nous l'avons vu, toute action qui n'est pas certainement entachée de péché mortel? Pourquoi ont-ils dit que la loi pour obliger doit être manifeste?

XXIV. Quant à moi j'avoue que lorsque je commençai l'étude de la théologie morale, comme je fus d'abord dirigé dans cette étude par un maître par-

tisan de l'opinion rigide, j'appris à défendre avec chaleur cette dernière opinion; mais par suite, considérant mieux la question, je regarde comme moralement certaine l'opinion qui tient pour l'opinion également probable, instruit par ce même principe ici prouvé que la loi douteuse ne peut entraîner une obligation certaine. C'est pourquoi je restai fermement persuadé qu'on ne doit point contraindre les consciences à suivre l'opinion plus sûre, quand l'opposée est également probable, pour ne point les exposer au danger de beaucoup de fautes formelles. Je confesse en outre, devant Dieu, que dans ces derniers temps, voyant notre sentiment aussi gravement combattu (quoique pendant 80 ou 90 ans il ait été commun), j'ai plusieurs fois cherché à examiner de nouveau cette matière avec tout le soin possible, déposant toute propension, et lisant et relisant tous les auteurs anciens et modernes, prêt à abandonner mon opinion, sitôt que je l'aurais reconnue non suffisamment certaine, de même que je n'avais pas balancé à me rétracter sur plusieurs opinions que j'avais professées et qui étaient aussi importantes que celles-ci; mais plus j'ai examiné mes raisons, plus elles m'ont paru certaines et sûres.

XXV. Mais tant que je croirai ce que je crois maintenant, je m'efforcerai avec l'aide de Dieu de marcher dans la voie plus parfaite; mais vouloir obliger tous les hommes à s'abstenir de suivre en pratique toute opinion qui n'est point moralement certaine en faveur de la liberté, comme le veulent aujourd'hui ces auteurs modernes, et leur refuser l'absolution, s'ils ne le font pas, je crois que cela ne peut être en

conscience exigé avant que l'Église ne l'ait déclaré, dans ce cas je soumettrai alors aussitôt et volontiers mon jugement au sien. Du reste, saint Jean Chrysostome (in can. Alligant 26, quæst. 7) m'instruit ainsi sur le texte cité plus haut : « Circa vitam » tuam esto austerus, circa alienam benignus. » C'est pourquoi je crois devoir noter ici ce qu'écrit le P. Ségneri dans ses lettres pour l'opinion probable (Epist. 1, § 11), où il dit : Les anciens ont suivi cette règle : Quand la loi était certaine, ils la suivaient; quand elle était douteuse, ils déposaient leur doute en suivant l'avis des hommes savants, quand ils étaient en nombre suffisant et en le débattant dans le cas contraire; et, lorsque les avis étaient bien fondés de l'un et de l'autre côté, ils suivaient celui qui leur plaisait, certains de ne pas se tromper. Et il rapporte ici les paroles de Bernard de Clermont déjà citées : « Ex quo opiniones » sunt inter magnos, et Ecclesia non determinavit » alteram partem, teneat quis quam voluerit. » Telle fut la règle ancienne et c'est celle qu'on doit perpétuellement suivre. Il n'est pas mieux d'ordonner tout ce qui est mieux à faire. Le B. Pierre Damien sur ce texte de saint Paul : « Volo omnes » vos esse sicut me ipsum (lib. 6, epist. 12). Aliud » volebat apostolus, aliud præcipiebat : volendo me » esse sicut se, provocat ut ascendam, offerendo » copulam nuptialem, detinet sustinendo, ne corruam. » Après cela, exhorter tous les hommes à suivre dans chaque occasion l'opinion plus probable, est une chose sainte; mais, si je ne me trompe, ce serait une chose très mauvaise que de les y contraindre. C'est ce que Sylvestre montre avoir entendu dans sa Somme où au mot *Confessio*

il écrit : « Licet sit tutius statim habita opportunitate » confiteri, quam differre, non tamen tutius est » tenere quod sic obligentur, quia viri timorati ha» berent maximas occasiones peccandi. » Je suis encore à voir quelle personne marchera dans cette matière d'un pas plus ferme que saint Augustin. Ce saint, après avoir, dans une lettre, exposé a saint Jerôme le respect qu'il portait aux écrivains sacrés, passant aux autres, dit : « Alios autem ita » lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque pol» leant, non ideo verum putem, quia ipsi ita » senserunt; sed quia mihi per alios auctores, vel » probabiles rationes, quod a vero non abhorreat, » persuadere poterunt. » Telles sont les paroles du ch. Ego solis, dist. 9; mais comme le dit la correction romaine dans saint Augustin, au lieu de « mihi » per alios, etc. » il y a « mihi vel per alios auctores » canonicos, vel probabili ratione, etc. » Je vous prie de bien peser que le saint ne croyait pas seulement ce qui lui paraissait vrai d'après un jugement absolu, et, comme l'on dit, non flottant; non, monsieur, il croyait tout ce qui ne lui paraissait pas éloigné du vrai, « quod a vero non abhorreat. » Mais quelle autre chose veut l'opinion probable sinon que « non abhorreat a vero? » C'est ainsi qu'en agit tout l'univers dans les controverses morales. Mais non, mon cher Ségneri, d'après la manière avec laquelle les probabilioristes modernes dépeignent l'opinion probable, ils la montrent horrible et abominable comme un monstre de l'enfer. Ils disent que les probabilistes admettent pour opinions probables toutes sortes d'opinions, ce qui revient à dire, bien qu'elles soient certainement moins raisonnables, bien qu'elles soient seulement

probablement probables, et bien qu'elles soient défendues par deux ou trois auteurs et même par un seul contre l'avis de tous les autres. Mais le P. Ségneri répondrait à cela que c'est vouloir altérer excessivement les choses, pour se faire donner raison justement ou injustement. Il dirait que cette opinion serait vraiment un monstre abominable. Mais il n'en est point ainsi : l'opinion vraiment probable est celle qui a des fondements intrinsèques et extrinsèques, également ou presque inégalement valide qui n'a point la contraire pour la loi, de manière que la loi apparaisse certainement et strictement douteuse.

XXVI. C'est pourquoi nous protestons ici que de même que nous ne savons pas approuver ces confesseurs qui, pour être trop passionnés pour le rigorisme, condamnent facilement, sans fondement certain, beaucoup d'opinions, lors même qu'elles sont appuyées sur de graves motifs de raison et d'autorité; de même, d'un autre côté, ne pouvons-nous approuver certains autres à qui il suffit, pour qu'une opinion soit probable, qu'elle ait quelque apparence de raison, et qu'ils la voient défendue par certains auteurs qui, pour être trop bénins, donnent souvent dans la latitude. Avant d'approuver une opinion, le confesseur est obligé d'examiner les raisons intrinsèques, et quand il trouve une raison convaincante pour l'opinion qui s'oppose à la liberté, et qu'il pense qu'à cette raison il n'y a point de réponse possible, de sorte qu'il la juge certainement plus probable, il doit alors préférer la raison à l'autorité, lors même qu'elle serait défendue par de graves auteurs, pourvu toutefois que l'autorité de ces derniers ne fût pas si grande qu'il jugeât

qu'elle eût plus de poids que sa propre raison, selon ce qu'écrit saint Thomas (1), en disant : « Aliquis » parvæ scientiæ magis certificatur de eo, quod audit » ab aliquo scientifico, quàm de eo, quod sibi se» cundum suam rationem videtur, » bien que ce soit un cas qui arrive rarement.

XXVII. Cela s'applique à la théorie; mais quant à la pratique, doit-on préférer les rigides opinions aux douces, ou ces dernières aux rigides? Voici ce que je réponds : Quand il s'agit de soustraire le pénitent au danger du péché formel, le confesseur doit suivre, autant que la prudence chrétienne le permet, des opinions plus bénignes, suivant ce qui a été dit au chap. III, n. 20, jusqu'au n. 25. Mais quand les opinions bénignes exposent davantage le pénitent au danger du péché formel, il est alors toujours nécessaire que le confesseur se prévale, je dis même qu'en sa qualité de médecin des âmes il est tenu de se prévaloir des opinions rigides qui sont plus propres à conserver le pénitent dans la grâce divine.

CHAPITRE VI.

ON RÉPOND A D'AUTRES OBJECTIONS AYANT RAPPORT A L'ENCYCLIQUE DE BENOÎT XIV, ET AU DÉCRET DE L'ASSEMBLÉE, ET A L'AUTORITÉ DES ÉVÊQUES ET DES THÉOLOGIENS.

I. De plus, le P. Patuzzi m'oppose ce qui se trouve écrit dans la circulaire de 1749, de Be-

(1) S. Thom. 1. 2. q. 9. a. 8. ad 2.

noît XIV *pour la préparation de l'année sainte*, en langue italienne, où le pontife avertit ainsi le confesseur : « Dans les matières douteuses, il ne doit pas se fier à son opinion privée; mais avant de répondre, il ne doit pas se contenter de voir un seul, mais en consulter un grand nombre : qu'il voie les plus savants, et qu'il prenne ensuite le parti qu'il croira le plus fondé sur la raison et l'autorité. C'est de cette manière aussi que nous nous sommes expliqués dans notre lettre circulaire sur les usures (qui est la 143ᵉ du t. 1 de notre bullaire, § 8, etc.), et nous répétons la même chose maintenant, la maxime ne devant point être restreinte à la seule matière des usures, etc. »

II. Mais j'ai déjà répondu à cette objection dans ma lettre apologétique mise au jour après ma dissertation, et j'ai d'abord dit que la lettre latine qui porte la date du même jour, ne dit point ainsi, mais dit : « Libros cousulant, quorum doctrina solidior, » ac deinde in eam descendant sententiam, quam » ratio suadet, et firmat auctoritas; nec aliud sane » docuimus in nostrâ encyclicâ super usuris, etc. » La lettre latine ne dit donc point qu'on doit suivre le parti qui est *le plus assisté de la raison et de l'autorité*, mais qu'on doit consulter ces livres qui sont de doctrine plus solide, et prendre ensuite l'opinion *qui est persuadée par la raison et corroborée par les autorités*. Le P. Patuzzi entend ces paroles pour cette opinion qui est prouvée comme uniquement vraie, mais moi et beaucoup d'autres avec moi l'entendent pour cette opinion qui, selon la raison et l'autorité, est prouvée comme solidement et vraiment probable, condition qui est communément assignée par les auteurs probabilistes pour toutes les opinions gravement

probables, c'est-à-dire qui sont assistées de la raison et de l'autorité, autrement on devrait toujours suivre l'opinion la plus sûre. De plus, je dis qu'on doit certainement suivre la lettre latine plutôt que l'italienne, d'abord parce que l'italienne est seulement pour l'Italie, tandis que la latine est pour tout le monde chrétien; en second lieu, parce que la latine est plus uniforme à la lettre faite d'abord, en 1745, sur les usures citées par le pape, où il est dit : « Plu» res scriptores examinent, qui magis predicantur : » deinde eas partes suscipiant, quas tunc ratione » tunc auctoritate confirmatas intelligent. » Cela posé, on ne peut pas supposer que le pape ait voulu, à dessein, envoyer aux évêques ces deux sortes de lettres. On doit donc présumer que ç'a été une erreur du traducteur, et s'il y a eu erreur, on doit croire que l'erreur se trouve plutôt dans la lettre italienne que dans la latine, par les raisons données tout à l'heure. En outre, lors même qu'on devrait suivre la lettre italienne, où est-il déclaré qu'elle contient un précepte rigoureux, et non un simple conseil, étant indubitable que tout confesseur (ordinairement parlant) doit prescrire à ses pénitents l'obligation de suivre l'opinion la plus sûre, lorsque les opinions sont des deux côtés également probables? Mais qui pourra en outre jamais se persuader qu'une question aussi débattue dans tous les pays depuis tant d'années, et même à Rome, et pour laquelle on a écrit une multitude de livres, ait été ensuite décidée par le pontife avec ce peu de mots : *Qu'il prenne le parti qui est le plus conforme à la raison et à l'autorité?* Vraisemblablement, si le pape avait voulu terminer cette controverse, il se serait adjoint plusieurs congrégations de cardinaux, et il

l'aurait ensuite décidée par un décret spécial et solennellement publié. Je réponds en outre que lors même que ce ne serait point un conseil, mais un précepte, il n'y aurait par là de réprouvé que l'usage de l'opinion moins probable, mais non l'usage de l'opinion également probable. Enfin, je dis : Qu'ordonne le pape au confesseur? « De prendre le parti qui lui paraîtra le plus conforme à la raison et à l'autorité. » Ces paroles favorisent donc notre sentiment, car nous croyons avoir suffisamment prouvé qu'il est le *parti plus* conforme à la raison et à l'autorité.

III. J'ajoute que si Benoît XIV avait pensé qu'on ne pouvait pas suivre les opinions probables, mais sûres, ce serait injustement que dans son ouvrage *de Synodo*, réimprimé de son vivant et augmenté de beaucoup de doctrines reçues pendant son pontificat, il aurait défendu aux évêques de condamner beaucoup d'opinions qui sont aujourd'hui très controversées et universellement tenues pour douteuses, comme est l'opinion que « clerici sunt veri Domini » fructuum beneficiorum suorum; » et la raison qu'il en donne est, « quia id controvertitur inter » theologos (1). » C'est ainsi que parlant de la question de savoir s'il y a sacrilége de recevoir le sous-diaconat en état de péché mortel, il conclut : « Dubii » pariter causa et nos hæremus; ideo autem rationes » attigimus, ut videant episcopi, non posse indubi» tanter sacrilegii damnari qui cum conscientia pec» cati lethalis ordines diaconatu inferiores suscipere » non reformidat. » Donc, malgré que saint Thomas et beaucoup d'autres semblent penser que c'est

(1) Benedict. XIV. de synod. cap. 1. n. 23.

un sacrilége, Benoît XIV dit cependant qu'on ne doit pas regarder cette action comme un sacrilége certain. Et s'il avait tenu pour loi universelle, et obligeant le texte des canons, « in dubiis tutior via est » eligenda, » il aurait injustement défendu aux évêques de condamner dans ces cas les opinions bénignes, par la raison qu'elles étaient douteuses et controversées ; mais par la même raison qu'elles étaient douteuses et controversées, il aurait dû avertir les évêques que, attendu cette loi universelle, ils devaient néanmoins condamner de telles opinions ; mais non, parce qu'elles étaient douteuses il a pour cela défendu aux évêques de les condamner.

IV. De plus le P. Patuzzi oppose que, outre toutes les raisons qui militent en sa faveur, l'autorité de l'assemblée de Paris et tant d'édits d'évêques (et spécialement de la France) et de tant d'autres hommes savants, devaient, sinon me persuader au moins me faire douter de la certitude morale de mon système. Je révère infiniment l'autorité de tous ces prélats, mais je répète ce que j'ai dit plus haut, que le motif extrinsèque des autorités des docteurs ne doit ni ne peut faire un poids notable quand le motif intrinsèque de la raison semble au contraire certain et convaincant, et n'est point d'un autre côté dépourvu d'autorité suffisante d'autres docteurs qui l'approuvent.

V. J'observe que pour notre sentiment l'autorité extrinsèque, non seulement n'est pas inférieure à celle qui est pour l'opinion contraire, mais qu'elle est beaucoup plus grande. Et en cela il faut avertir que les adversaires citent en leur faveur beaucoup d'auteurs anciens ; mais ces derniers, comme nous l'avons prouvé au *chap.* III, *n.* 23, 24 *et* 25, sont

plutôt pour nous que pour eux. On ne peut pas nier que notre opinion a été au moins pendant 80 ou 90 ans l'opinion de tous les auteurs qui ont écrit sur la théologie morale, et qu'elle a été défendue par beaucoup d'évêques, de cardinaux, tels que le card. Sfondrate, le card. de Lugo, le card. Tolet, par mons. Tapia, mons. Alvarez, mons. Ledesma, mons. Anglès, mons. Bonacina, mons. Abelly, mons. Zerola, mons. Maldero, mons. Tudesque (Panorme), archevêque de Palerme, mons. Barbosa (1), dont l'autorité n'a pas moins de poids que celle des évêques cités par le P. Lettore. Notre opinion a été ensuite défendue par une foule innombrable de théologiens et de religieux de tous les ordres, et parmi ceux-ci par beaucoup de savants dominicains, tels que Bannez, Martinez, Lorca, Lopez, Montesin, Candide, Medina, Alvarez: en outre par le P. Jean de saint Thomas, par le P. Gallego, par le P. Jean-Baptiste Ildefonse, par le P. Serra; en outre par beaucoup de docteurs de l'Université, de la Sorbonne, tels que Gammache, Duval, Isambert, Millart, David, Mauden, Jean, Ferrerius, Lorichi., Bertaut; par d'autres docteurs des autres universités, Christianus Lupus, François Silvius, Antonin Perez, Jean Wiggers, Pierre Navarre, le P. Suarez, le P. Vasquez (qui fut extrêmement loué par le P. Mabillon), Becan, qui fut

(1) C. Sfondrat. theol. schol. de act. hum. c. de Lugo de sacr. pœn. d. 22. n. 39. c. Tolet. instr. sacr. l. 3. c. 20. n. 7. Ep. Tapia in cat. mor. lib. VIII. art. 22. Ep. Ledesm. t. VIII. c. 12. Ep. Bonac. de peccat. q. 4. 29. Ep. Abelly medull. part. 2. tract. 2. c. 1. § 3. Malder. 1. 2. q. 19. d. 86. Nic. Tudesc. in c. Capellanus. de feriis. Barbosa. t. 1. coll. 1. l. 2. decr. pag. 408. Barth. Med. in 1. 2. p. 19. art. 6. concl. 3,

loué par Dupin, Lessius, dont saint François de Sales estima très utile son livre de *justitia*; Reginald, Azor, l'œuvre duquel Bossuet mit dans le catalogue des livres utiles *pour acquérir la science* du saint ministère; en outre de tant d'autres auteurs d'un nom non obscur, comme de Ponce, Platell, Valentia, Laymann, Salonius, Aragoni., Sair, Barbosa, Cornejo, Farinace, Garzia, Lezana, Salas, Rodriguez, Tanner, Bardi, Brezeri., Coninch, Castropalao, Filiuc., Gordon, Granado, Guttierez, Villalobos, Bossi., Schikler, Marchant, Hurtado, Preposito, Possevin, Pesanzio, Turrien, Polanco, Acace de Velasco, Did. Nugno, Pierre Molina, Tommas, Villar, Lopez, Jean de saint Thomas, Dom. Gravina, Prado, Hacquet, de Blanchis, Bonespei, André Lao, Pierre de saint Joseph, Carolmalleto, Mattia Hauzeur, Bassée, Franç. Longo, Caspense, Gesualdo, Raggi., Vidal, Lanfranc, Neusser cum Delgadillo, Bosco, Byvin, Bruodin, Sichen, Fulgence de la Trinité, Sabi, Reinffestuel, Cassien de saint Elie, Bordon, Morand, Naldi, Delbnne, Alf. de Montegro, Gulielmo Henric., P. Navarette, Guibert, Jean de Lugo, Domen. de Metz, Lud. Bayle, Mercando, Nazarrio, P. Gaetano Corazza, Vegschiaider, Perez, Lidio Lapis, de Bacci., Lorich; et parmi les plus moderens Roncaglia, Holzmann Elbel, P. Gradonico sur sa lettre du probable, le P. Gaetan del Pezzo Théatin, Eusebe Amort, de Ferraris (1), et de tant d'autres que nous laissons

(1) Bannez 1. 2. q. 10. a. 1. Martin. 1. 2. q. 19. a. 6. Lorca disp. 39. Lopez part. 1. cap. 120. Montesin. disp. 29. q. 5. Candid. disp. 1. v. absolv. J. a S. Thomas. 1. 2. vide q. 19. Medina t. 1. q. 16. art. 7. Ganego de conscient. J. Bapt. Ildeph. 1. 2. q. de probab. Scera 1. 2. q. 19. art. 6.

pour abréger, tels qu'un grand nombre de personnages dont les noms célèbres sont connus de tant de monde; et tous ces savants étaient si renommés de leur temps que tous les évêques, les confesseurs et les prédicateurs ne suivaient que leur doctrine. Il n'est point vrai de dire que, sem-

dub. 4. Gamach. 1. 2. q. 19. c. 2. Duvall. du act. hum. q. 4. a. 12. Milart. t. 2. cap. 13. David Mauden disc. 2. in 8. præc. n. 11. c. 12. Ferrer tract. de probab. Lorich. Thesaur. v. Opinio. Bertaut vide de consc. Christ. Lupus. t. 9. part. 1. d. 1. cap. 1. Sylvius. 1. 2. q. 19. a. 5. q. 9. concl. 5. Wigers. 1. 2. q. 19. a. 6. dub. 6. P. Navarr. lib. III. cap. 1. Suar. t. V. part. 3. disp. 40. sect. 5. Vasquez 1. 2. qu. 19. cap. 3. Becan. de act. hum. Lessius de just. cap. 29. dub. 8. Reginald. lib. 13. num. 90. Pontius de matrim. lib. 10. cap. 13. Azor. t. I. lib. 2. c. 12. Malter. qu. 19. a. 5. d. 86. Valent. disp. 2. qu. 14. punct. 4. Laym. lib. 1. tr. cap. 5. Salon. de just. q. 63. contr. 2. Aragon. 2. 2. qu. 63. a. 4. Sayrus clav. reg lib. 1. cap. 5. Barbosa collect. Capellanus de fer, Cornejo tract. 8. disp. 3. dub. 6. Farinac. cons. 60. num. 9. Garzias de benef. part. 11. Lezana part. 4. verb. Opinio. Salas tract. 8. sect. 6. Rodrigu. in expos bullæ. § 9. Tanner. d. 2. qu. 4. dub. 3. Bardi d. sel. ad Caud. Bresser. lib. 3. de consc. cap. 6. Coninch. d. 34. dub. 10. Castropal. part. 1. tract. 1. disp. 2. Filliuc. t. II. cap. 4. qu. 4. Gordon lib. 1. qu. 9. cap. 6. Granad. or. 2. contr. 2. d. 2. Guttier. lib. 1. cap. 13. Villalob. t. I. tract. 1. diff. 10. Bossius de conscientia part. 1. tit. 1. § 17. num. 127. Schilder de princ. consc. tr. 2. cap. 2. § 2. Marchant. tract. 5. tit. 5. qu. 6. Hurtad. de pænit. d. 9. d. 7. Præpos. de pœnit. qu. 10. num. 8. Possevin. in prax. cap. 15. Pesant. 1. 2. qu. 19. d. 2. a. 6. Turrian. de just. disp. 13. dub. 3. Polanch. de prud. conf. cap. 1. Roncaglia lib. 1. q. 1. Reg. in prax. Holmann t. I. pag. 29. n. 131. Elbel t. I. pag. 65. n. 185. de Ferrar. bibl. vide v. Opinio. Velascus t. XI. res. 316. n. 7. Montegro itin. etc. l. 1. tr. 4. sess. 20. Nugnus part. 3. q. 8. a. 5. dub. 5. Petr. Molin. l. 8. de pœn. c. 4. n. 18. Villar in 1.

blables à des troupeaux, ils marchaient les uns à la suite des autres, car, ainsi qu'on le voit dans leurs écrits, il y a une foule de questions sur lesquelles ils n'étaient point d'accord. Seulement ils admettaient tous unanimement l'usage de l'opinion probable. Et on ne peut pas croire que pendant tant

2. de cons. p. 4. § 5. Gallego de cons. prob. dub. 1. Lopez t. I. mor. l. 1. tr. 2. contr. 7. p. 9. Jo. a. S. Thom. 1. 2. 10. 1. d. 12. a. 3. n. 6. Gravina lib. 2. de object. revel. de Prado t. I. tr. 1. q. 4. § 3. n. 12. Hacquetus contr. theol. in 1. 2. contr. 14. de Blanchis dis. dif. mater. pag. 182. Bonæspei dub. 7. n. 287. et 298. contra caram Andreas Lao 1. 2. d. 3. dub. 18. Petrus a. S. Joseph l. 1. de leg. cap. 3. res. 4. Malletus t. I. Mall. 8. tr. 4. Hauzeur ep. t. II. cap. 5. Bassæus in florib. theol. p. 79. Franc. Longus de casib. res. p. 1. sect. 2. a. 2. n. 2. Caspensis de cons. d. 3. sect. 2. Gesnaldus tract. 24. cap. 5. Raggius centur. 1. de regul. p. 2. dub. 46. Vidal in arca vit. de opin. prob. inquis. 5. n. 45. Lanfrancus opusc. 1. cap. 4. n. 16. Neusser Polyanth. theol. disp. 21. q. 12. cum Delgadillo, Bosco, Byvin, Bruodino, Sichen, Fulgent. a Trin. Quodlib. v. Opin. Fel. Pot. p. 1. cap. 1. n. 59. Sabin. v. 11. de probab. Reinfenstuel theol. mor. tr. 2. d. 2. n. 47. Cassianus a s. Elia v. Opin. § Bordon. de prob. cap. 6. 22. Morandus tr. 2. q. 25. n. 126. Naldus in Summa v. Opinio. Delbene tr. mor. tr. 2. Guillein. Henric. in Sum. p. 2. tr. 2. d. 4. q. 3. § 2. Navarrettus t. II. tr. 5. controv. 5. et 20. Gibert de opin. prob. Jo. de Lugo de pœn d. 23. sect. 2. § 2. Dom. de Metz in clav. theol. de act. hum. Lud. Baylus lib. de tripl. etc. p. 1. q. 12. et q. 13. Mercado de contract. lib. 2. cap. 5. Nazarius op. 2. de obl. rel. dub. 4. conc. 2. Gradonico epist. Quest. del Prob. Cajet, Corazza de cons. tr. 5. p. 63. p. Pius Vegschiaider de act. hum. de cons. de Baccio in select. cas. pag. 232. Lorichius thesaur. theol. t. II. v. Opinio. Roncaglia lib. 2. q. 1. Reg. in praxi. Holzmann. t. I. pag. 29. n. 131. Elbel t. I. pag. 63. n. 186. de Ferraris bibl. vide v. Opinio.

d'années que fleurit leur système, Dieu ait abandonné son Église, en souffrant que les pasteurs et les brebis suivissent une doctrine fausse et détestable, comme l'appelle mon adversaire. Et je ne crois pas que l'autorité de tels écrivains doive le céder à l'autorité des auteurs modernes, qui veulent réprouver une opinion qui, pendant tant d'années, a été communément suivie par les théologiens.

VI. Mais ces auteurs, me dit le P. Lettore, se sont trompés même d'après vous, puisque, pour établir leur système de l'usage cité de l'opinion probable, ils se prévalaient de ce principe que vous réprouvez vous-même : « Qui probabiliter agit, » prudenter agit. » Oui, monsieur, je dis que ce principe par lui seul ne suffit pas pour faire agir licitement, car n'ayant d'autre fondement que la seule probabilité de l'opinion, il lui manque la certitude morale de l'honnêteté de l'action. Néanmoins je dis que (comme nous l'avons déjà vu) beaucoup d'auteurs se sont servis de notre principe, que la loi douteuse ne peut obliger. De plus, je pense que ces auteurs n'appuyaient pas leur sentiment sur ce principe seul : « qui probabiliter agit, etc., » et je le prouve ainsi. D'un côté ils avouaient que pour agir licitement, il est nécessaire d'avoir la certitude morale que l'action est honnête, suivant ce que dit l'Écriture : « Ante omnia verbum verax præ» cedat te, et ante omnem actum concilium stabile. » Eccl. 37, 20. » Et c'est ce que veut dire le card. Bellarmin en écrivant à un évêque (chose dont le P. Lettore fait tant de fracas, qu'il la met à la fin de son livre), que quand la conscience ne trouve point la certitude morale de bien agir, (qui est la vérite que seule on peut et on doit chercher dans

lès matières morales) on doit suivre le parti le plus sûr. D'un autre côté, les mêmes auteurs avaient écrit et donné comme principes, que la loi qui n'est point suffisamment promulguée n'oblige point, et que quand la liberté possède, la loi douteuse ne peut entraîner une obligation certaine, d'après ce principe par eux souvent employé que « in » dubio, melior est conditio possidentis. » Donc, s'ils ne citaient point ouvertement ces principes, du moins les supposaient-ils. Un auteur probabiliste (1) dit que celui qui agit selon l'opinion probable, outre le jugement opinatif direct, a au moins virtuellement le jugement réfléchi qui lui fait juger certainement qu'il agit d'une manière licite. Les auteurs cités plus haut donnent, il est vrai, pour axiome, que celui qui agit probablement, agit prudemment. Mais si on leur avait demandé: Comment celui-là peut-il agir prudemment, qui agit sans le sentiment certain de la conscience? ils auraient facilement répondu que le sentiment certain se formait par les autres principes énoncés plus haut. De sorte que cet axiome était donné par eux non comme principe, mais plutôt comme une conséquence ou un corollaire qui découlait des autres principes.

VII. En outre, comme il a été dit, ce sentiment de pouvoir licitement suivre les opinions également probables a été celui de tous les auteurs de la Morale, du moins pendant quatre-vingts ou quatre-vingt-dix ans; et il est certain que tous les évêques et les confesseurs, et par conséquent toutes les consciences, se réglaient sur ces auteurs. C'est pourquoi on ne peut pas croire

(1) Ferrar. Biblioth. t. II. v. Conscientia. n. 8.

que l'Église eût jamais souffert une erreur (si jamais c'en eût été une) aussi universelle dans tout le monde chrétien. Qu'importe ensuite que les auteurs n'en aient pas donné la raison, ou pour mieux dire ne l'aient pas assignée comme il fallait? qu'importe ensuite que les auteurs n'aient point dit, ou pour mieux dire n'aient point déclaré, ainsi qu'il convenait de le faire, pourquoi cette matière était alors aussi confuse après que les auteurs plus anciens avaient parlé en celà plus confusément qu'eux, quoique les anciens admettent pareillement l'usage des opinions probables, comme nous l'avons vu au chap. III, n. 23 et suiv.? Il suffit, dis-je, que ce sentiment ait été commun pendant tant d'années dans l'Église. D'autant plus que l'Eglise a eu soin de condamner une foule de propositions touchant les opinions probables, parlant en matière de sacrements, de foi et de juges, mais non en d'autres matières et des opinions également probables. L'Église n'aurait jamais souffert non plus qu'on pût suivre les opinions probables avec le doute pratique, sans avoir la certitude morale d'agir honnêtement.

VIII. En outre, l'ancienne maxime des probabilistes, que celui qui agit probablement agit prudemment, peut s'entendre dans deux sens : si on l'entend en agissant avec le principe direct elle est fausse; mais si on l'entend en appuyant cette maxime sur les autres principes réfléchis de la loi non promulguée, ou de la possession de la liberté antérieure à l'obligation de la loi, alors la maxime « qui probabiliter agit, prudenter agit » est vraiment prudente et vraiment certaine. D'autant plus que beaucoup d'auteurs, comme nous l'avons vu au chap. III, n. 15, se prévalaient du principe que la

loi douteuse n'oblige pas. C'est pourquoi le P. Eusèbe aurait écrit sagement que l'assemblée de France, en condamnant l'usage de l'opinion également probable et moins sûre, eut seulement égard au jugement direct de ladite maxime, et non au jugement refléchi.

IX. Voici comment parle le décret de l'assemblée. « In dubiis de salutis negotio, ubi æqualia » utrimque animo se offerunt rationum momenta, » sequamur id quod tutius est, sive quod est in eo » casu unice latum; nec id concilii, sed præcepti » loco habeamus, dicente scriptura: Qui amat peri» culum, in illo peribit. » De sorte que, selon le sens ordinaire, il s'agit ici du seul dernier sentiment pratique de la conscience. C'est pourquoi l'assemblée a justement dit qu'on devait suivre le parti plus sûr. Si nous savions que l'assemblée ayant considéré nos principes, les eût condamnés, alors son autorité serait contre notre opinion; mais nous voyons que l'assemblée parle de doutes regardant le salut éternel, « in dubiis de salutis negotio; » ces paroles indiquent seulement les doutes pratiques; nous voyons de plus qu'elle cite en confirmation de cela le texte de l'Écriture: « Qui amat » periculum, etc.; » texte qui suppose une loi certaine telle qu'est celle de ne point différer sa confession à l'article de la mort, puisque les mots qui suivent ce texte « Qui amat periculum, in illo peri» bit, » sont les suivants: « Cor durum male habebit » in novissimo. » (Ecl. III, 27.) Qui donc ne voit pas que l'assemblée parlait seulement du jugement direct et du simple doute pratique?

X. Par conséquent, dit le P. Patuzzi, ces prélats de France n'ont point su examiner vos principes

refléchis. Je ne dis pas qu'il n'ont point su les examiner, mais je dis qu'ils ne les ont point examinés. Ce qui ne doit pas beaucoup étonner, puisque ces principes, comme nous le dirons, bien qu'ils semblent clairs (d'après les preuves apportées plus haut) à quiconque les considère avec attention, demandent cependant beaucoup de réflexions pour en voir toute la force. Au moins (dis-je), les évêques de France n'ont point voulu entrer dans l'examen de ce point des principes refléchis, se contentant seulement de déclarer que quand l'homme veut agir, s'il se trouve dans le doute, en voyant que les raisons sont égales de part et d'autre, il doit alors suivre le parti plus sûr. C'est ce que veulent dire les paroles du décret, et c'est ce que tout le monde pense. Mais nous, nous disons que quand l'homme agit avec l'opinion également probable, et ne se laisse point mouvoir par les seules raisons probables de l'opinion, mais qu'il s'appuie sur les principes certains réfléchis, il n'agit plus alors avec le doute, mais avec la certitude d'agir honnêtement. Et de plus je dis, et je le dis fermement que tous ou presque tous les auteurs qui, d'après les adversaires, sont contre nous, ne nous sont, par le fait, quand on y réfléchit bien, nullement contraires; car ils ne disent que, dans le conflit de deux opinions également probables, on doit suivre la plus sûre, qu'autant qu'ils ne considèrent que le dernier sentiment, qui se forme directement par le concours de deux probabilités égales, et cela est clair par la raison qu'ils en donnent, en disant que quand les motifs des deux opinions sont de poids égal, l'homme ne peut se déterminer avec sécurité à suivre le parti moins sûr. Et en parlant ainsi, ils concluent ensuite avec raison qu'il n'est

point permis de suivre l'opinion probable qui tient pour la liberté. Voici comment parle le P. Gonet(1): « Ratio est, quia in moralibus et practicis debet » (*homo*) determinari a prudentia, subindeque mo- » veri ex aliquo motivo prudenti intrinseco, vel ex- » trinseco ; quando autem opiniones sunt æque pro- » babiles, non potest determinari ex aliquo motivo » intrinseco, seu ex aliqua ratione præponderante, » cum tunc rationes in utramque partem sint æquales. » Ergo tunc debet determinari ab aliquo motivo ex- » trinseco prudenti, quod non potest esse aliud quam » major securitas... Unde cum in concursu plurium » opinionum homo sit anceps, nesciens in quam » partem inclinet, ut prudenter agat, debet eligere » securiorem. » Et tous les auteurs qu'on cite contre nous parlent comme le P. Gonet ; de sorte que ce dernier parle de celui qui dans le doute n'a pas un motif suffisant, ni intrinsèque, ni extrinsèque, pour se déterminer à suivre le parti moins sûr. Et voilà comment le P. Gonet ainsi que l'assemblée parlaient du jugement direct et non du jugement refléchi. Je tiens pour certain que si l'assemblée de Paris, le P. Gonet et les autres évêques, qui me sont opposés par le P. Lettore, avaient examiné la question sous l'aspect que je propose, c'est-à-dire selon le jugement réfléchi fondé sur les raisons que j'ai citées plus haut, ils n'auraient point réprouvé notre sentiment. Autre chose est de dire que quand il y a des raisons égales pour croire licite une action d'une part et illicite de l'autre, cette action puisse licitement se faire, et cela est faux sans aucun doute; autre chose ensuite est de dire que la loi n'oblige

(1) Gonet Manuel. t. III. tract. 3. cap. 16. q. 4.

pas quand il y a des raisons égales pour croire qu'elle existe, parce qu'alors la loi, lors même qu'elle existerait, n'est point suffisamment intimée, car il n'y a dans ce cas d'intimé que le doute de la loi.

XI. Parlant ensuite des édits des évêques de France, que l'adversaire cite, et qui se trouvent rapportés dans divers chapitres dans la troisième partie de l'ouvrage de la *Règle prochaine*, et dans lesquels il dit que le probabilisme est condamné, je me suis aperçu que toutes ces condamnations sont dirigées contre *l'Apologie des casuistes* d'un certain P. Pirot, livre universellement et justement réprouvé alors, et où il était dit que, pour rassurer la conscience, il fallait suivre non seulement toute opinion bien que moins probable (indistinctement parlant), mais encore l'opinion probablement probable, et toute opinion approuvée par un casuiste. *Quamcumque opinionem probabilem tuta conscientia amplecti posse, atque illam etiam opinionem, quæ nonnisi probabiliter probabilis sit; atque ad conciliandam opinionibus probabilitatem satis esse non modo quatuor, sed et trium, imo et unius etiam doctoris auctoritatem.* Telles sont les paroles que je trouve écrites par monseig. Guarnacci (touchant le même livre, *Règle*, et dans le lieu cité au chap. v), qui ajoute que les évêques furent obligés de recourir à Louis XIV pour faire réprimer l'audace de ceux qui, malgré les décrets de ces mêmes évêques, continuaient à répandre de telles doctrines. Mais voyons maintenant quelles furent ces condamnations des évêques. La condamnation que l'auteur dudit livre appelle la plus solennelle fut celle de cinq évêques, d'Alet, de Pamiers, de Comminge, de Bazas et de Conserans. Ceux-ci réunis ensemble, parlant du livre, dirent :

« L'auteur abuse si indiscrètement de la première (c'est-à-dire de la probabilité), qu'il ose soutenir que de deux opinions probables on peut suivre la moins sûre (sans parler des principes réfléchis); qu'entre deux opinions probables, on peut choisir celle qui est moins probable; que l'on peut suivre l'opinion d'un seul docteur, bien qu'une foule d'autres lui soient contraires. Cela répugne entièrement, et c'est pourquoi nous condamnons la manière d'assurer la conscience *de la façon* (voici quelle fut la condamnation) *que fait l'auteur de cette Apologie*, et nous pensons que les maximes de la probabilité, *d'après la manière qu'il les explique et les entend, sont fausses*, etc. » De sorte que ces prélats ne condamnèrent le probabilisme que dans *la façon et la manière que l'entendait et l'expliquait l'auteur*. De même monseig. de Gondrin, archevêque de Sens, parmi les trente articles du livre qu'il condamna, dans le deuxième de la probabilité, il condamna les paroles suivantes de l'auteur : « que toutes les doctrines probables, vraies ou fausses, conformes ou contraires à la loi universelle, sont également sûres; qu'on ne court aucun danger, pourvu que l'on suive l'avis de quelque casuiste; qu'on peut même préférer l'opinion moins probable, et que cette dernière n'est pas moins sûre qu'une plus probable. » Deux vicaires généraux du card. de Retz, archevêque de Paris, condamnèrent cette partie du livre : « Lorsqu'une opinion est probable, elle est sûre. Je dis en outre que la sécurité n'est pas plus ou moins grande, quand il s'agit de l'action qui se fait avec une opinion probable. C'est pourquoi j'ajoute que l'opinion moins probable n'est pas moins sûre que la plus probable. Dans

certains cas, le sentiment d'un seul auteur peut être préféré à l'opinion de plusieurs auteurs... » M. Nicolas Vidame de Gerberoi, évêque de Beauvais, écrit ainsi aux curés : « Il suffit que vous persévériez dans la juste horreur que vous manifestez contre la doctrine de la probabilité, puisqu'il est certain que cette doctrine, *d'après la manière dont elle est soutenue dans l'Apologie*, est la source la plus périlleuse, etc. » C'est aussi de cette manière que parlent les autres évêques en condamnant tous le probabilisme dans le sens qu'il est expliqué par l'auteur du livre. Il y a ensuite trois ou quatre autres évêques qui ne touchent nullement le point de la probabilité, mais qui condamnent seulement le livre. De sorte que l'autorité des évêques de France qu'on m'oppose ne me touche nullement, puisque leur but seul fut de condamner le probabilisme *dans la manière qu'il est expliqué et entendu* dans le livre de l'Apologie.

XII. Mon adversaire réplique : « Mais pas si vite; car aujourd'hui tous les évêques, les théologiens, les confesseurs, en un mot tout *le monde sage* suit notre système. » J'ai déjà répondu à cela dans une lettre apologétique. Mais je répète d'abord que quand la raison intrinsèque est convaincante, l'autorité extrinsèque doit avoir peu de poids. Du reste, le P. Lettore se trompe lourdement en croyant que tous les savants d'aujourd'hui suivent l'opinion rigide. Que d'évêques, même à présent, suivent la contraire! Seulement ceux je connais égalent et surpassent même les évêques qu'il cite. Beaucoup de prélats, d'abbés et de supérieurs de religieux, ainsi que beaucoup de savants m'ont écrit que mon sentiment, dans les termes que je l'ai défendu, ne

peut être contesté, si ce n'est par ceux qui ont l'esprit imbu de préjugés ; car les principes sur lesquels repose mon opinion, sont, disent-ils, clairs et incontestables. A la fin de ce volume on trouvera transcrites les lettres de ces personnages, et je prie le lecteur de les lire pour qu'il voient comment ils parlent de mon opinion que le P. Lettore montre comme réprouvée de tout le monde. Cependant, pour donner ici un exemple de leurs sentiments, je vais transcrire une seule lettre. Elle est de l'abbé Prosper d'Aquila Vergniano, qui a mis au jour une foule de savants ouvrages. Voici ce qu'il m'a écrit :

« ILLUSTRISS. ET RÉVÉRENDISS., etc.

XIII. » J'ai lu votre opuscule Sur l'usage modéré de l'opinion probable ; il m'a procuré tant de plaisir que je l'ai relu plusieurs fois. Vous avez déployé tant de talent dans la démonstration de l'argument, que je le préfère à tout ce qui a été écrit jusqu'à ce jour, et il ne me reste plus rien à désirer. Les principes sur lesquels vous avez établi votre opinion sont incontestables et admis par les probabilistes et les probabilioristes. Quand la loi n'est point certaine elle ne peut certainement pas entraîner une obligation certaine, et vous l'avez si bien démontré par l'autorité des canons, des Pères et des théologiens du premier ordre, qu'il n'existe rien de mieux démontré. Lorsqu'il s'agit de deux opinions également probables, je pense aussi comme vous qu'on peut licitement suivre celle qui tient pour la liberté, bien qu'elle soit moins sûre. Les paroles du P. Bancel que vous citez sont très belles : « Multa sunt, quæ tutius est facere, sed si-

» mul tutius est non se credere obligatum ad ea » facienda, nisi moraliter constet de tali obligatione. » Oh! combien ensuite sont dignes d'être notées ces paroles de saint Jean Chrysostome que vous citez : « Circa vitam tuam esto austerus, circa alienam » benignus. » Je ne puis me lasser d'admirer la force de vos arguments unie à la clarté dont vous vous servez dans la manière de vous expliquer, chose qu'on doit le plus louer dans le maniement des matières difficiles. Je ne cesse de vous remercier de votre don et des lumières que j'ai retirées de la lecture de votre livre, dont je ferai certainement un bon usage dans l'article que je vais faire sur l'opinion probable dans le troisième volume du Dictionnaire théologique, et où je proposerai uniquement la lecture de votre Dissertation, en en faisant tous les éloges qu'elle mérite. »

XIV. Et en effet, dans la feuille imprimée de ce dictionnaire, j'ai lu de mes propres yeux les paroles suivantes : « J'engage le lecteur à lire la savante Dissertation de l'évêque de Sainte-Agathe, Alphonse de Liguori, sur l'usage modéré de l'opinion probable. Il y examine deux points : le premier, s'il est permis de suivre l'opinion moins probable ; le second, si les deux opinions, étant également opposées, ou presque également probables, il est permis de suivre la moins sûre. Dans le premier, il décide la négative ; dans le second, il soutient l'affirmative, et il fortifie sa décision par toutes sortes d'arguments, et il fait voir que c'est l'opinion la plus approuvée tant par les docteurs anciens que modernes. Il repreud dans son origine et dans ses principes une question tant prônée dans les écoles, et après l'avoir mise dans son jour avec l'autorité

des Pères les plus respectables de l'Eglise, il la confirme ensuite par la décision des meilleurs théologiens de notre époque. Le beau de cette Dissertation, c'est l'ordre de la doctrine et la clarté qu'il emploie dans son explication. Et malgré les diverses cabales et manœuvres des moralistes qui ont rendu la question embrouillée, il la traite cependant avec tant de netteté que je n'ai jamais rien lu de plus clair en cette matière, et en vérité sa décision me paraît sans réplique. J'ai cru devoir en parler ainsi; car il me tarde qu'on fasse de cette Dissertation tout l'usage voulu, car elle me paraît un chef-d'œuvre dans ce genre où tous les autres théologiens ont écrit des livres si volumineux et si nombreux qu'il répugne à tout le monde de les lire avec attention. »

XV. Il faut cependant que l'on sache que cet article de l'abbé Aquila, bien qu'il ait été mis dans le dictionnaire, en fut cependant ensuite effacé, parce que le livre ayant été soumis à la censure d'un religieux du même ordre que le P. Lettore et également passionné pour le système rigide, ce religieux a daigné me faire la faveur de retrancher entièrement cet article, chose dont l'auteur et moi nous nous sommes beaucoup plaints, puisque les censeurs n'ont d'autre pouvoir que de réprouver les opinions qui sont contre les dogmes de l'Église ou contre les bonnes mœurs, et non celles qui sont en litige et publiquement controversées.

XVI. Il est vrai, je ne le nie pas, qu'aujourd'hui peu d'auteurs écrivent contre le système rigide moderne; mais qu'est-ce que cela fait? ainsi va la *mode*. Voici ce qui est arrivé à l'abbé d'Aquila, comme je l'ai dit plus haut, et c'est pourquoi beau-

coup de personnes, pour n'être point accablées de ces injures et de ces reproches qui sont dirigés contre les partisans du probabilisme modéré, se gardent bien de se déclarer telles. Je crois devoir noter ici ce qu'a écrit un savant évêque français, mons. de Saint-Pons (prélat d'une grande doctrine et d'un grand zèle), dans son livre imprimé dernièrement ; il dit à la page 61 : « L'Église a eu la consolation de voir finir le règne du relâchement de la morale ; mais elle a eu ensuite la douleur de voir s'élever à sa place un rigorisme immodéré. Cette seconde erreur est aujourd'hui de mode. » Et en effet, dans le siècle passé il y eut un grand abus parmi certains probabilistes qui se trompaient dans leur mauvaise façon de penser, en appelant probables beaucoup d'opinions qui étaient délaissées. Et c'est précisément cette manière de penser qu'Alexandre VII a appelée « Modus alienus ab evangelica » simplicitate, et summa luxuriantium ingeniorum » licentia, » c'est-à-dire cette manière d'approuver comme probables ces opinions que le pape condamnait, comme celles qui ne méritaient point ce caractère. C'est pourquoi l'Église a condamné plusieurs opinions, parce qu'elles étaient appelées probables quand elles n'étaient qu'improbables, telles que les propositions 27 et 40 condamnées par Alexandre VII, et les 1, 3, 6, 35, 44 et 57 condamnées par Innocent XI. Elles furent toutes condamnées parce qu'il y était dit : « Probabile est, etc. » C'est donc avec raison que beaucoup d'opinions de certains casuistes ont été condamnées, et j'ajoute qu'il y en a beaucoup d'autres qui devraient l'être. Mais aujourd'hui, comme le dit sagement le prélat français que j'ai déjà nommé, le relâchement dans

la façon de penser n'existe plus, c'est pourquoi il ajoute : « On ne voit plus de ces maîtres de la morale relâchée; mais à leur place se sont élevés de nouveaux maîtres dont les maximes sont beaucoup plus insupportables, puisqu'ils mettent les hommes dans le désespoir. Ils ne pourraient que causer la corruption des actions. Le nombre de ceux qui excusent leur mauvaise conduite par ce rigorisme qui règne aujourd'hui, le nombre, dis-je, de ceux-ci est bien plus grand que celui de ceux qui ont prétendu s'excuser par l'autorité de la morale relâchée. » Et certes cela est vrai; car beaucoup s'excusent en alléguant que la loi divine est impossible à observer et s'abandonnent pour cela à toutes les iniquités.

CHAPITRE VII.

ON RÉPOND AU DÉCRET DE LA S. C. DE L'INQUISITION ROMAINE FAITE EN 1761, AVEC LEQUEL ON PRÉTEND INJUSTEMENT CONDAMNER TOUT USAGE DE L'OPINION PROBABLE.

I. En 1760, le rév. curé d'Avisio, terre du diocèse de Trente, mit au jour une brochure contenant onze thèses qui renfermaient ensuite plusieurs parties ou propositions qu'il défendit publiquement. Voici cette brochure :

Publicæ disputationi ven. cleroAvisiensi exercitii gratia expositus contra probabiliorismum stricte talem, utpote *negotium perambulans in tenebris.*

Pro die 10 junii 1760, in ædibus canonicalibus Avisii.

Utinam observaremus mandata Domini certa! Quid nobis tanta sollicitudo de dubiis? Celeberr. P. Const. Roncaglia, lib. XII, cap. 3.

I. Probabilismus noster versatur circa hæc tria.

Licet sequi probabiliorem pro libertate, relicta minus probabili pro lege.

Licet sequi æque probabilem pro libertate, relicta æque probabili pro lege.

Licet sequi minus probabilem pro libertate, relicta probabiliori pro lege.

Ex iis deducuntur sequentia paradoxa.

II. Usus probabilismi maxime tutus : usus probabiliorismi maxime periculosus.

III. Usus genuini probabilismi minime in laxitatem degenerare potest : usus probabiliorismi stricte talis in rigorismum excurrere debet.

IV. Probabilioristas, qua tales, qui ex consilio probabiliora sequuntur, laudabilissime operari affirmamus.

V. Probabilioristis stricte talibus, qui ex præcepto, quod nunquam clare probant, se ipsos et alios ad probabiliora impellunt, merito rigoristarum nomen imponimus.

VI. Qui nullatenus ad christianam perfectionem tendere possunt, nisi sequendo probabilissima.

VII. Abusus probabiliorismi stricte talis, non solum licentiæ frænum, sed licentiæ calcar est, quod Gallorum testimonio comprobamus.

VIII. Genuinus itaque noster probabilismus, qui nec morum corruptelam inducit, nec a S. sede unquam male fuit notatus, origine sua thomisticus, progressu ætatis jesuiticus : utpote a quo arctatus, emendatus, et a Jesuitis contra jansenianos furores propugnatus fuit.

IX. Qui ergo habitat in adjutorio fundatissimi probabilismi, sub protectione plurimorum ex omnibus orbis christiani nationibus præstantissimorum theologorum protectione commorabitur securus.

X. Hinc sine ulla laxismi nota benignissimum etiam vocamus: sed legitimum, quem suadent utraque lex cæsarea, et pontificia; sed dominicanum, quem illustris dominicanorum ordo jam a primis temporibus est amplexus; sed pium, qui christianam pietatem fovet: sed thomisticum, quem S. Thomas in amoribus habuit, qui ducentas et plures opiniones libertati faventes in suis sententiarum libris docet: sed christianum, qui Christo Domino summe familiaris fuit.

O. A. M. D. et V. G.

Pro coronide. Probabilismus noster stans pro libertate, est notabiliter probabilior ipso probabiliorismo stante pro lege.

Or cette brochure fut condamnée l'année suivante le 3 janvier 1761, par son altesse le révérend prince-évêque de Trente, qui envoya ensuite le diacre de son église à Rome pour faire condamner aussi par la sainte inquisition romaine ladite brochure avec ses propositions; et le 26 février 1761, la sainte congrégation du saint office publia la condamnation, suivie du décret que voici : « Cum vero theses » hujusmodi, notæque theologicæ expensæ fuerint » in c. gen., coram SS. D. N. Clemente papa XIII, » sanctitas sua, auditis, etc., folium prædictum, » et theses in illo expositas... damnat, et prohibet, » tanquam continentia propositiones, quarum ali- » quæ sunt respective falsæ, temerariæ, et piarum

» aurium offensivæ; illam vero excerptam a num. 10,
» nempe, probabilismum, qui Christo Domino summe
» familiaris fuit, proscribendam (censuit) uti er-
» roneam, et hæresi proximam. Præfatum itaque
» folium, sive theses, ut supra exscriptas, sic dam-
» natas, et prohibitas, SS. Dominus N. vetat, ne quis
» cujuscumque status, etc. imprimere, ac imprimi
» facere, vel transcribere, aut jam impressum, sive
» impressas apud se retinere, et legere, sive pri-
» vatim, sive publice propugnare audeat, etc. »

II. Tel est le décret que je trouve écrit dans le livre du P. Lettore, intitulé : *La cause du probabilisme*, à la pag. 186. Voici ensuite comme il me parle : « Que vous semble, monseigneur, de ce décret de la S. C. approuvé et confirmé par le vicaire de Jésus-Christ ? » Il ajoute de plus que dans le décret se trouve expressément condamnée, au moins comme *fausse et téméraire*, la proposition que je défends, c'est-à-dire que : « Licet sequi æque probabilem pro libertate, » relicta æque probabili pro lege. » Il dit que maintenant je ne puis plus alléguer l'ignorance puisqu'il m'a mis le décret sous les yeux. Il dit que ces thèses ou propositions ont été condamnées de la même manière que furent condamnées les propositions contenues dans les décrets d'Alexandre VII et d'Innocent XI. Il dit que plus que tous les autres thèses la première qui renferme le système du probabilisme est comprise dans les censures. « C'est pourquoi, conclut-il, comme elle contient tout votre système, votre système devra donc nécessairement être regardé comme condamné et vous ne pouvez plus le défendre ; mais vous êtes tenu de vous rétracter en fils obéissant aux décrets de l'Église. » Malheur à moi donc, si je ne me rétracte

pas! Je suis exposé au danger de voir le P. Lettore publiant partout que je suis devenu un hérétique ou un apostat.

III. Le P. Patuzzi se déchaîne ensuite contre le pauvre théologien du séminaire d'Udine, qui a écrit que le système du probabilisme n'a point été condamné par ce décret. Et dans son livre il le traite d'une manière très galante, en disant « qu'il s'est rendu risible et trop impudent en en parlant; qu'un tel excès d'extravagance et d'absurdité ne pouvait entrer que dans l'esprit d'un homme qui a perdu toute lumière, le juste discernement; que ses réflexions ne sont que des chicanes ineptes, et que de tels écrits ne méritent que le dédain et le mépris. » On ne peut s'empêcher d'être étonné en voyant la manière d'écrire de ce religieux, tantôt se moquant, tantôt gourmandant, tantôt injuriant, parlant toujours en maître et méprisant tous ceux qui sont contre lui. Mon Dieu! quel est ce genre d'écrire? Chercher à convaincre ses adversaires avec des injures et des dédains! Ne vaut-il pas mieux employer les raisons?

IV. Mais revenons à ce qu'il dit contre moi. Il dit que je suis obligé de me rétracter, *en fils obéissant au décret de l'Église*. Oui, monsieur, je me fais gloire d'être fils obéissant de la sainte Église catholique romaine, et je suis prêt, non seulement à me désister de mon opinion, mais encore à donner ma vie pour obéir au décret de l'Église; et je me serais déjà rétracté de mon opinion depuis que j'ai lu la brochure du prêtre de Trente et le décret de la sainte inquisition, s'il était vrai que, par ce décret, tout usage de l'opinion probable eût été condamné. Les écrits du P. Lettore ne peuvent

ni m'engager, ni me forcer à me rétracter. Si on examine cette feuille, on voit qu'elle contient plusieurs choses distinctes; elle contient diverses thèses et diverses propositions, ou membres ou parties des thèses. Or, quand on prend séparément la feuille et les thèses condamnées dans le décret, comme on dit, *in globo*, cette condamnation soulève deux difficultés. La première, c'est si on a condamné en particulier, non seulement toutes les thèses de la feuille, mais encore toutes les parties ou propositions de ces thèses. Mais, qui ignore qu'on voit communément dans les écrits des docteurs, tant probabilistes qu'antiprobabilistes, que, bien qu'il leur parût certain que toutes les thèses avaient été condamnées, cependant toutes les propositions contenues dans ces thèses ne l'avaient point été, qu'il n'y avait eu de condamnées que celles qui, en elles-mêmes, méritaient la censure. Et il est clair que (contre ce que suppose l'adversaire) la condamnation de ces thèses diffère entièrement de celles prononcées par Alexandre VII et Innocent XI, puisque ces propositions furent condamnées chacune en particulier et diversement l'une de l'autre. Voici comment s'exprime le décret d'Alexandre VII : « Sanctissimus decrevit, prædictas » propositiones, et *unamquamque* ipsarum, ut mi» nimum, tanquam scandalosas, esse damnandas, » sicut eas damnat ac prohibet, ita ut quicumque » illas aut *conjunctim*, *aut divisim* docuerit, et de» fenderit, publice aut private, incidet, etc. » Ensuite il est : « Insuper districte prohibet omnibus, » ne predictas opiniones, aut *aliquam* ipsarum ad » praxim deducant, etc. » Il est dit la même chose dans le décret d'Innocent XI : « Sanctissimus D. N.

» decrevit sequentes propositiones, et *unamquamque* » ipsarum, sicut jacent, ut minimum tanquam scan» dalosas esse damnandas, etc. Quicunque.... illas, » vel illarum aliquam *conjunctim*, *aut divisim* defen» derit, etc. Insuper prohibet omnibus, prædictas » propositiones, aut *aliquam* ipsarum ad praxim » deducant, etc. » On trouve la même chose dans la condamnation des trente et une propositions faites par Alexandre VIII.

V. Mais dans le décret rapporté par le P. Lettore il est dit : « Sanctitas sua (Clemens papa XIII), » auditis, etc., folium prædictum et theses in illo » expositas... præsenti decreto damnat, et prohibet, » tanquam continentia propositiones, quarum ali» quæ sunt respective falsæ, temerariæ, et pia» rum aurium offensivæ; illam vero excerptam, a » num. 10, etc. » Par conséquent, on n'a donc point condamné la feuille et les thèses, quant à toutes leurs parties ou propositions qu'elles renferment, mais on a condamné la feuille et les thèses, *comme contenant des propositions dont quelques unes sont*, etc. On n'a donc point condamné toutes les propositions des thèses, mais seulement celles qui sont fausses et téméraires, etc. Et la preuve qu'il en est ainsi, c'est qu'on n'y dit pas : « Prohi» bet, ut quicumque illas aut conjunctim, aut divi» sim docuerit, et defenderit, etc., » comme cela se trouve dans les décrets d'Alexandre VII et d'Innocent XI; mais il y est dit : « Præfatum itaque fo» lium, sive theses, ut supra exscriptus sic damnatas, » et prohibitas, SS. Dominus N. vetat, ne quis im» primere, retinere, et legere, etc., audeat. » Le mot *sic* indique que les thèses n'étaient pas entièrement condamnées en elles-mêmes, mais *comme*

renfermant des propositions dont quelques unes, etc. Il est donc seulement défendu de soutenir ces thèses *conjunctim*, c'est-à-dire quant à toutes leurs parties ou propositions contenues dans ces thèses, mais non *divisim*, quant aux propositions des thèses qui ne méritent point la censure. Autrement, on aurait dit *conjunctim*, *aut divisim*, comme cela se voit dans les décrets des pontificaux cités plus haut. Et, en effet, c'est ainsi que furent condamnées ces thèses par l'évêque de Trente dans son décret, où il est dit : « Noveritis itaque a nobis articulos, quos infra subjiciemus, *acervatim* sumptos » omnino rejici, prout rejicimus, prohibentes ne » iidem articuli *acervatim* sumpti, in disceptationem » usumque deducantur. » Et on doit certainement croire que la sainte congrégation a fait sa condamnation conforme à celle de l'évêque de Trente comme il le demandait.

VI. Il n'est donc pas vrai, comme le pense le P. Lettore, que chaque partie de la brochure et des thèses ont été condamnées. Sans cela il arriverait à mettre parmi ces passages condamnés, ce passage du P. Roncaglia, cité par l'auteur de la brochure, non comme thèse ou partie de quelque thèse, mais seulement comme incidence et introduction à ses thèses : « Utinam observaremus mandata Dei certa! » quid nobis tanta sollicitudo de dubiis (1)? Mais on n'a condamné la feuille et les thèses qu'en ce qu'elles renferment des propositions dignes de censure. Et parlant de la première thèse, on n'a point condamné la première proposition ou première partie de celle-ci, qui dit qu'il est permis de suivre

(1) Roncaglia. lib. II, cap. 3.

l'opinion la plus probable, la moins probable étant pour la loi; autrement, on aurait condamné même l'opinion qu'on peut dire avoir été reçue par les probabilioristes anciens, tels que Gonet, Sylvestre, Wigandt, Cuniliati et autres. Nous disons en outre qu'on n'a point non plus condamné la deuxième partie, qui dit qu'il est permis de suivre l'opinion également probable pour la liberté, suivant notre opinion. Seulement on pouvait douter si on avait condamné la troisième partie ou membre de cette première thèse, où il est dit qu'on peut suivre même l'opinion moins probable et moins sûre; et comme la proposition est générale, de sorte qu'elle comprend même l'opinion notablement ou certainement moins probable, on doutait pour cela qu'elle eût été condamnée. On doutait de même qu'on eût condamné la dernière thèse qui dit : « Probabilismus noster stans pro liber» tate est notabiliter probabilior ipso probabilio» rismo stante pro lege; » on doutait, dis-je, si même cette thèse avait été condamnée, parce que l'auteur de la thèse ayant déclaré que son probabilisme accordait qu'il était permis de suivre indistinctement l'opinion moins probable, par cette dernière proposition il arrivait à défendre que l'usage licite de quelque opinion moins probable soit notablement plus probable que le système qui veut qu'on doive suivre l'opinion la plus probable pour la loi.

VII. Cela posé, tout le monde voyait donc que, bien que toutes les thèses eussent été condamnées, on n'avait point cependant condamné toutes les propositions ou parties de ces thèses. Il restait seulement à se défaire du doute si la feuille et les

thèses ayant été ainsi condamnées *in globo*, on avait condamné les thèses chacune en particulier ou seulement quelques unes d'elles, puisqu'on voyait que dans le décret on ne disait point *omnes theses*, et on pouvait douter si les mots *quarum aliquæ* se rapportaient aux thèses ou seulement aux propositions contenues dans les thèses. D'autant plus, comme cela a été dit plus haut, que l'évêque de Trente avait dit dans son décret : « Articulos quos infra subjici» emus, improbamus, prohibentes, ne idem arti» culi acervatim sumpti in disceptationem usumque » deducantur. » Quoi qu'il en soit, ce doute a été déclaré dans la sainte inquisition de Rome, puisque la condamnation de cette brochure ayant été insérée dans l'index des livres défendus par ordre de cette même sainte congrégation, il n'y est point dit qu'on a condamné *folium et theses in illo expositæ*, mais seulement à la lettre *P*, il est dit : « Plagula » undecim thesium cui titulus : Probabilismus dispu» tationi, etc. » La sainte congrégation a donc déclaré à présent qu'il n'y a de condamné que la *plagula*, c'est-à-dire la feuille des onze thèses. Et en effet, pour m'éclaircir sur ce sujet, en ayant écrit dernièrement à deux membres du saint office de Rome, c'est-à-dire au révérend. P. Thomas-Augustin Ricchini, maître du sacré palais, et au révérend. P. Pie Thomas Schiara, secrétaire de la sainte congrégation de l'Index, ils m'ont courtoisement répondu et fait sortir de mon doute. Je conserve leurs lettres : voici celle du P. Ricchini.

« ILLUSTRISS. ET RÉVÉRENDISS. SEIG., etc.

VIII. » Pour obéir à votre demande, je réponds

brièvement au doute proposé, que la condamnation et prohibition faites par le saint office tombent sur la feuille entière des propositions, et non sur chacune d'elles en particulier. De la même manière que quand on défend un livre contenant des propositions qui méritent de l'être, la prohibition tombe à la vérité sur tout le livre, mais non sur toutes les propositions qu'il renferme. C'est pourquoi on a placé aussi la prohibition dans le dernier appendice de l'index que je mets dans ma lettre, comme vous pourrez l'observer à la lettre *P*, mot *Plagula*. Il en résulte que la première proposition n'est pas autrement condamnée, et on ne pouvait pas la réprouver sans adopter le tutiorisme et condamner tous les théologiens qui la soutiennent. Je crois que cela vous suffira pour tranquilliser votre conscience, et vous pourrez faire de cette lettre tel usage que vous croirez convenable. »

La lettre du révérend P. Schiara est plus longue et plus expresse ; la voici :

« Illustriss., etc.

IX. » Pour mieux obéir à vos ordres et mieux vous informer sur la demande que vous me faites, je vous envoie la copie de la brochure contenant les thèses publiées à Trente après sa condamnation par feu mons. d'Alberti, évêque de cette ville, et ensuite prohibée par le pape dans la congrégation du saint office, le 26 février 1761. Mons. d'Alberti, comme vous le verrez par son décret, prohiba les propositions *acervatim sumptas*, et le pape prohiba la brochure « tanquam continens propositiones, qua-

» rum aliquæ sunt respective falsæ, temerariæ, etc. » C'est pourquoi dans l'index des livres défendus, on n'a placé que le titre de la brochure. Voyez le dernier appendice imprimé en janvier de cette année 1763, au mot *Plagula*, où se trouve insérée la brochure avec ces termes : « Probabilismus dispu» tationi ven. clero Avisiensi exercitii gratia exhibi» tus contra probabiliorismum stricte talem, ut» pote negotium perambulans in tenebris, pro die » 10 junii 1760, in ædibus canonicalibus Avisii. » D'après le seul titre de la feuille condamnée, tout le monde voit facilement que la condamnation n'a pas été prononcée contre le probabilisme, et que par conséquent on n'a point prohibé cette proposition : « Licet sequi probabiliorem pro liber» tate, relicta minus probabili pro lege, » qui est l'opinion des probabilistes modernes. Il est vrai que, bien que la condamnation ne favorise pas le probabilisme, on ne peut pas dire cependant qu'elle défende le probabilisme ni l'usage de l'opinion également probable, ni même celui de l'opinion moins probable favorable à la liberté. C'est un sentiment certain et général; je ne crois pas que les probabilistes cessent pour cela de suivre leur système. C'est tout ce que je puis et dois dire en réponse, etc.»

Ces deux révérends pères, étant conseillers du saint office et connaissant l'esprit de la congrégation et du pape, je crois que leurs lettres méritent de la part de chacun la plus grande confiance.

X. De plus, pour mieux m'assurer de la vérité, j'en ai encore écrit au cardinal Galli, le priant instamment d'en conférer avec notre pontife Clément XIII, pour entendre de sa bouche la vérité touchant ce point; je lui dis que je voulais spécia-

lement savoir si on avait condamné la première thèse de la brochure où se trouve renfermé l'usage de l'opinion probable, et j'ai écrit que sa sainteté, comme docteur universel de l'église, en traitant de la condamnation d'une doctrine si controversée et d'une si grande importance, ne pouvait refuser son opinion à un évêque qui la lui demandait. Et l'éminent et seigneur cardinal Pénitencier m'a répondu, brièvement il est vrai; mais, dans son langage concis, il a compris avec beaucoup de sagesse toute la substance du point, et il l'a mis au jour en termes si propres et si clairs qu'on ne pouvait en ce genre désirer rien de mieux. Voici comment il m'a écrit :

XI. « Personne ne sait mieux que moi que dans les condamnations et prohibitions des livres, on ne condamne jamais toutes les propositions qu'ils renferment, puisqu'il y en a de très vraies dans Luther et dans Calvin. Mais comme il s'en trouve de très mauvaises et de très pernicieuses, par la condamnation l'Église avertit ses enfants qu'ils doivent s'abstenir de la lecture de ces livres. Je puis vous assurer que dans la condamnation de cette feuille dont vous me parlez, on n'a entendu condamner aucune des propositions qui sont controversées dans les écoles catholiques et défendues chrétiennement par beaucoup de docteurs; mais on ne l'a défendue que pour ces propositions dignes de censure qu'elle renferme. » Le P. Patuzzi dit : « Mais le card. Galli ne dit pas qu'il en a conféré avec le pape. » Oui, monsieur, il ne le dit pas; mais parce qu'il ne le dit pas, doit-on croire qu'il n'en a pas conféré avec lui? Je suis au contraire certain qu'avant de m'écrire, il en a parlé avec le pape.

XII. Cela posé, j'espère que le P. Lettore me permettra maintenant de me regarder comme un vrai fils de l'Église, sans être obligé de me rétracter vu ladite condamnation pontificale faite avec tant d'éclat, et publiée comme chose indubitable. Je ne puis, du reste, m'empêcher d'admirer l'esprit de ce bon religieux dans sa manière d'avertir avec tant de chaleur un évêque d'être obéissant aux décrets de l'Église, quand l'Église choisit les évêques pour juger de la doctrine.

XIII. Je croyais qu'après avoir écrit ce que j'ai dit sur le susdit décret, le P. Lettore, n'ayant plus rien à dire, cesserait de répondre; mais non, il a trouvé de quoi écrire. Il dit que la première thèse étant le fondement de toutes les autres, celle-ci est principalement condamnée, et par conséquent le probabilisme est aussi condamné. Mais j'ai déjà écrit que dans le décret, comme cela est certain, on a condamné la brochure et non pas toutes les propositions des thèses ni toutes les thèses. Le P. Patuzzi réplique, et dit qu'il est nécessaire que j'accorde que dans le nombre des dix thèses il y en a au moins quelques unes qui ont été censurées; mais supposé qu'on ne puisse en assigner d'autres que celles qui sont *ou le probabilisme même ou une conséquence nécessaire de celui-ci*, il conclut que je devrais dire qu'aucune proposition n'a été condamnée ou que le probabilisme a été condamné. Et ensuite il ajoute : *que monseigneur dise quelles sont les thèses qu'il juge avoir été censurées par le Saint-Siége*. Pour ne point ennuyer le lecteur, voici les propositions que j'estime dignes de censure, non parce qu'elles sont une conséquence du probabilisme et de la première thèse, mais parce qu'elles en diffèrent. Je regarde comme

condamnée dans la thèse XI, la proposition qui dit : « Usus probabiliorismi maxime periculosus. » Cette proposition est fausse, généralement parlant. Elle est vraie, selon moi, touchant celui qui enseigne le stricte probabiliorisme, mais non touchant celui qui le pratique. Dans la III : « Usus probabiliorismi stricte talis in rigorismum excurrere » debet. » Dans la V : « Probabilioristis stricte talibus... merito rigoristarum nomen imponimus. » Dans la VII : « Abusus probabiliorismi stricte talis, » non solum licentiæ frænum, sed licentiæ calcar est. » Et dans la X, cette inepte proposition, que le probabilisme « Christo Domino summe familiaris fuit. » qui fut expressément condamnée comme erronée et voisine de l'hérésie. Toutes ces propositions ne sont pas de justes mais d'inexactes conséquences de la première thèse où le probabilisme est décrit. Mais parce qu'elles sont censurables pour d'autres motifs, je les crois pour cela condamnées.

CHAPITRE VIII.

ON RÉPOND A QUELQUES PROPOSITIONS DE SAINT THOMAS QUI NOUS SONT INJUSTEMENT OPPOSÉES.

I. Mon adversaire veut renverser notre système par quelques autorités de saint Thomas auxquelles moi et une foule d'autres personnes nous avons déjà répondu ; mais, pour la satisfaction des lecteurs, je

vais encore y répondre brièvement. En premier lieu, il cite la doctrine que le saint docteur émet dans la question 3, *De malo*, art. 7, où il est dit : « Non est absque præsumptione, quod aliquis de » ignoratis sententiam fert. » D'abord nous pourrions dire que cette doctrine est contre le P. Lettore, puisque *de ignoratis sententiam fert.* Mais voyons ce qu'il déduit de cette autorité : « Si quelqu'un, dit-il, veut faire un contrat qui est probablement défendu, comment, ignorant qu'il est certainement licite, pourra-t-il jamais décider qu'il est certainement licite ? » Pour répondre, il faut de nouveau dire ce que nous avons déjà tant de fois répété. Il faut distinguer le jugement spéculatif du pratique. Spéculativement parlant, ce contrat sera probablement injuste et probablement juste ; mais, par la seule probabilité qu'il est juste, ce contrat ne peut justement être fait. Mais, en pratique, si on suppose que le contrat est probablement juste, on peut licitement le faire, non par la seule probabilité de la justice, mais par le principe certain réfléchi que, dans ce cas, il n'y a point de loi qui défende de le faire. De sorte qu'alors le contractant ne décide pas, comme le P. Lettore le dit, que ce contrat n'est pas certainement défendu par la loi, mais il est sûr qu'alors la loi (si jamais elle existait) n'oblige certainement pas, et par conséquent il le fait licitement ; c'est pourquoi nous disons que, dans ce cas, le contrat est douteusement juste, spéculativement parlant ; mais, en pratique, il est certainement licite.

II. En second lieu, il cite la doctrine que saint Thomas émet dans le *Quodlib.*, VIII, art. 13, où, parlant de la question de savoir s'il est permis d'a-

voir plusieurs prébendes, il dit que quand quelqu'un « non habet conscientiam de contrario, sed » tamen in quandam dubitationem inducitur a con» trarietate opinionum ; et sic, si manente tali du» bitatione plures præbendas habet, periculo se » committit, et sic procul dubio peccat : aut ex » contrariis opinionibus in nullam dubitationem ad» ducitur, et sic non committit se discrimini nec » peccat. » La seconde partie de ce texte ne peut être entendue comme l'explique le P. Lettore, qui dit que saint Thomas *parle ici de celui qui n'a jamais éprouvé aucun doute.* Car le saint donne précédemment clairement à entendre qu'il parle de celui qui a douté de l'honnêteté de pouvoir posséder plusieurs prébendes, puisqu'il dit : « Non habet » conscientiam de contrario, sed tamen in quandam » dubitationem, inducitur ex contrarietate opi» ninum ; et sic, si manente tali dubitatione, etc. » Ensuite en disant : « Aut ex contrariis opinionibus » in nullam dubitationem adducitur, etc., » il suppose certainement que l'évidence du doute spéculatif que d'abord il avait, est devenu une certitude morale au moyen de laquelle, en pratique, se forme le sentiment (*dictamen*) certain de pouvoir posséder plusieurs prébendes. C'est pourquoi il faut entendre le texte de saint Thomas comme on l'entend avec Christianus Lupus ; le saint dit : « Manente » tali dubitatione, periculo se committit, et sic » procul dubio peccat. » Celui qui agit avec le doute pratique, sans avoir un motif certain pour le déposer, pèche certainement, parce qu'il s'expose au danger de pécher. Saint Thomas parle aussi du même doute pratique dans cet autre texte rapporté par le P. Lettore : « Qui aliquid committit, vel

» omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, » peccat mortaliter discrimini se committens. » Mais si ensuite, dit le saint dans le premier texte cité, *ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur*, de manière à former dans la conscience le sentiment (*dictamen*) certain de pouvoir garder licitement plusieurs prébendes, on ne s'expose point alors à aucun danger et on ne pèche point. C'est pourquoi le P. Jean de Saint-Thomas cite avec raison ce texte de l'Angélique en faveur de notre opinion. Et, en vérité, on ne peut autremont comprendre comment celui qui doute au milieu de deux opinions contraires s'assurerait qu'il peut suivre l'opinion moins sûre, sinon par le jugement réfléchi qui lui rend certaine l'honnêteté de l'action.

III. En troisième lieu, le P. Lettore m'oppose un autre texte de saint Thomas où le saint, parlant des lois humaines, dit qu'on ne peut pas agir contre les termes de la loi, sinon quand « manifestum » est per evidentiam nocumenti, legislatorem aliud » intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secun» dum verba legis agere, vel superiorem consu» lere (1). » Il en est certainement ainsi quand les termes de la loi sont exprès ; on ne peut pas agir contre ce qu'ils disent, s'il n'est pas manifeste que dans un autre cas le législateur a entendu autrement que ce qu'il a exprimé dans la loi. Si ensuite on doute de cette intention différente, on doit alors ou observer la loi, ou recourir à son supérieur pour savoir son avis; car, lorsque les paroles de la loi sont claires et expresses, le saint dit que c'est au supérieur à interpréter la loi. Mais

(1) S. Thomas 1. 2. q. 96. a. 6. ad 2.

qu'a de commun ce texte avec le nôtre, où il ne s'agit pas d'agir contre les paroles expresses de la loi mais seulement contre l'opinion qu'il y a loi, ou contre une loi douteuse qui, n'étant pas suffisamment promulguée, n'oblige certainement pas? En confirmation de son dire, le P. Lettore rapporte encore un passage du P. Suarez (1). Quant à la doctrine du P. Suarez, je pourrais faire ressortir clairement de cette même doctrine que, contradictoirement au dire du P. Patuzzi, le P. Suarez parle en notre faveur; mais pour être moins long, je dis seulement : Comment le P. Suarez peut-il être pour le P. Lettore, puisque le P. Suarez écrit clairement dans un autre passage ce que nous défendons: « Quamdiu (dit-il) est judicium probabile, quod » nulla lex sit prohibens actionem, talis lex non est » sufficienter proposita homini; unde, cum obliga» tio legis sit ex se onerosa, non urget, donec cer» tius de illa constet (2). »

IV. En quatrième lieu, il cite un autre passage célèbre de saint Thomas, dans le *Quodlib.*, IX, art. 15, où il dit : « Error quo non creditur esse » mortale quod est mortale, conscientiam non excu» sat a toto, licet a tanto. » J'ai déjà, dans ma Dissertation, rapporté et examiné ce texte, et j'ai fait remarquer l'explication que saint Antonin donne de ces mots *non excusat a toto*. Le saint archevêque dit: « Sane intelligendum, quando erraret ex crassa » ignorantia, secus si ex probabili, » c'est-à-dire quand il est controversé parmi les savants si un contrat est ou non usuraire, duquel cas parle pré-

(1) Suarez de leg. l. 6. cap. 8. n. 10.
(2) Suar, de consc. prob. d. 12. sect. 6.

cisément ici saint Antonin en ajoutant : « Cum sa» pientes contraria sibi invicem sentiant (1), » car alors, dit le saint, il y a ignorance *quasi invincibilis quæ excusat a toto*. Et il est clair, d'après le conteste que saint Antonin dit, que l'ignorance, dans le conflit de deux opinions probables, n'excuse qu'autant qu'il y a alors ignorance invincible de la certitude de la loi. C'est pourquoi cette dernière étant incertaine, elle n'entraîne point une obligation certaine. Ce que dit saint Antonin en expliquant le texte de saint Thomas, *non excusat a toto*, je vois que le P. Gonet le dit aussi : « Loquitur (saint » Thomas) de errore crasso, aut vincibili, qui oritur » ex negligentia addiscendi (2). » Et c'est dans ce sens qu'on doit nécessairement l'entendre, puisque (comme nous l'avons vu au chap. XI, n. 4) le saint docteur enseigne dans une foule d'endroits qu'on peut sans aucun doute alléguer l'ignorance invincible même des préceptes divins en parlant de ceux qui sont éloignés des premiers principes.

V. Le P. Lettore ne paraît pas ensuite satisfait de l'explication que je donne de ce texte dans ma Dissertation, c'est-à-dire que le saint ne parle pas ici de l'honnêteté de l'action, mais de la vérité de la chose comme elle est en elle-même. Le P. Patuzzi écrit que si j'avais vu saint Thomas embarrassé à décider quelque doute moral, je lui aurais dit : « Mais pourquoi tant d'angoisses et de crainte ? n'avez-vous pas recherché la vérité ? Si donc, après tant de soins, la chose vous paraît encore douteuse, vous pouvez certainement la faire, car il n'y a point

(1) S. Antonin. p. 2. tit. 1. c. 2. § 28.

(2) Gonet Manual. t. IV. tract. 7. de leg. § 4.

de loi qui la défende. » Mais que le P. Lettore me permette de lui dire pareillement : « Et pourquoi, V. R. n'aurait-elle pas encore pu dire à saint Thomas : Mon saint, pourquoi tant d'angoisses? Bien que la loi soit douteuse, on n'en est pas moins obligé de l'observer. » Mais saint Thomas répondrait que dans ce lieu il parle du jugement direct; mais, que quant au jugement réfléchi et au dernier sentiment (*dictamen*), il a donné le principe général en enseignant que la loi n'a la vertu d'obliger que quand elle est promulguée à l'homme et que celui-ci la connaît; c'est pourquoi l'homme n'est tenu d'obéir à aucun précepte si ce n'est après qu'il en est très certain et qu'il en a obtenu la science.

VI. C'est ainsi que je réponds au texte de saint Thomas que m'oppose le P. Lettore dans son livre, et je crois que mes réponses ne sont point ineptes ni risibles, comme il le dit. Mais examinons ici enfin un autre texte du saint docteur que j'ai cité et dans ma Dissertation, et dans mon Apologie. Le P. Lettore y a toujours répondu, mais voyons si ses réponses sont ou non valables.

CHAPITRE IX.

ON EXAMINE LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS, C'EST-A-DIRE QUE NOUS NE SOMMES POINT TENUS DE CONFORMER NOTRE VOLONTÉ A CELLE DE DIEU, SI CE N'EST QUAND LA VOLONTÉ DE DIEU NOUS EST MANIFESTÉE.

I. Saint Thomas se faisant la question : « Utrum » necessarium sit voluntatem humanam conformari

» voluntati divinæ in volito, ad hoc utsit bona ? » répond que l'homme est tenu de se conformer à la volonté divine *in volito formali*, c'est-à-dire, comme l'explique le saint, *in volito boni communis* (parce que nous ne pouvons licitement vouloir que ce qui est bon), mais non *in volito materiali*. Ce *volitum materiale* comprend, ainsi que l'entendent avec saint Thomas tous les autres théologiens, et mon adversaire lui-même, comprend, dis-je, cinq sortes de choses : *les préceptes*, *les prohibitions*, *les permissions*, *les conseils et les dispositions divines*. Ensuite le saint (*ad primum*) (1) se fait cette objection : « Videtur quod voluntas hominis » non debeat semper conformari divinæ voluntati » in volito ; non enim possumus velle quod igno» ramus... Sed quid velit Deus, ignoramus in plu» ribus ; ergo non potest humana voluntas divinæ » voluntati conformari in volito. » Et il répond : « Ad » primum dicendum, quod volitum divinum secun» dum rationem communem, quale sit scire possu» mus ; scimus enim, quod Deus quicquid vult, vult » sub ratione boni. Et ideo quicunque vult aliquid » sub quacunque ratione boni, habet voluntatem » conformem voluntati divinæ, quantum ad rationem » voliti. » Ensuite il ajoute : « Sed in particulari » nescimus quid Deus velit ; et quantum ad hoc » non tenemur conformare voluntatem divinæ vo» luntati. » Par conséquent (ai-je écrit dans ma Dissertation) l'homme n'est pas tenu de se conformer à la volonté divine en particulier (même eu égard aux préceptes divins), quand cette volonté de Dieu ne lui est pas manifestée, ainsi que le déclare plus

(1) S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 10.

distinctement le P. Gonet : « Homo non tenetur » conformari voluntati divinæ in volito materiali, » nisi quando voluntas divina nobis præcepto, vel » prohibitione manifestatur (1). »

II. Écoutons maintenant la réponse que fait le P. Lettore, la voici : « Vous ne pourriez suffisamment croire, monseigneur, quel sentiment de compassion j'éprouve en moi-même pour votre auguste personne, en vous voyant rapporter ce passage. Sachez ce que je veux vous dire en réponse, et je vous le dirai avec tout le respect que mérite votre titre. » (Par charité, dites-le vite, et laissons de côté tant de cérémonies. Qu'avez-vous à me dire ?) « Que vous étudiez mieux les questions et la doctrine de saint Thomas et des théologiens avant de mettre au jour vos opinions, pour n'avoir point à vous attirer le mépris de ceux qui les entendent. » Merci de tant de grâces ! Mais tout cela ne dit pas grand'chose ; car lorsque le P. Patuzzi ne trouve point de réponse valable, il cherche à s'accrocher à ces grands mots qui ont l'air de signifier beaucoup et n'expriment rien. Je ne conçois pas quelle est mon erreur sur ce passage de saint Thomas. Mais voyons ce que dit le P. Lettore. Il rapporte succinctement l'article de saint Thomas tel que je l'ai moi-même cité, puis il ajoute : « Quant au *volitum*, appelé *materiale*, les théologiens en distinguent cinq espèces : le commandement, la prohibition, la permission, le conseil et l'opération de Dieu, c'est-à-dire ce qui est fait et disposé par lui. Quant au commandement et à la prohibition, nous devons toujours nous conformer à la volonté divine, même quant au *volitum materiale*, puisqu'il nous a donné

(1) Gonet Clyp. t. III. a. 3. n. 37.

ses commandements pour que nous les observions; or ses commandements nous sont suffisamment notifiés dans ses lois. Mais nous ne sommes point obligés d'obéir aux choses que Dieu *permet*, *conseille* et *fait* dans le monde, parce qu'il ne nous en a pas imposé le commandement et que pour la plus grande partie de ces choses nous ignorons quelle est la volonté de Dieu; par exemple, nous ne savons pas si c'est la volonté de Dieu que cette personne qui est malade meure, que nous perdions ce procès qui se plaide, que nous encourions cette disgrâce qui nous menace. C'est pourquoi on peut recourir à la prière et à l'usage de tous les moyens humains pour détourner ces maux que nous craignons et pour obtenir ces biens que nous désirons. »

III. « Tel est, monseigneur, le sens légitime et clair des paroles de saint Thomas par vous citées. » Il s'était fait cette objection dans le premier argument : « Videtur quod voluntas hominis, etc. » Et il transcrit ici le texte que nous avons rapporté de l'objection que se fait le saint et de la réponse qu'il donne. Ensuite le P. Lettore ajoute : « L'abus que vous faites de l'autorité de S. Thomas peut-il être plus manifeste? Car nous ignorons quelle est en particulier la volonté divine *in pluribus* qu'il *permet* ou qu'il *fait* dans ce monde; c'est pourquoi nous ne sommes point tenus de nous conformer à tout ce qui arrive, si ce n'est quant à la raison universelle. Ne serions-nous pas pour cela encore tenus de nous conformer à tout ce qu'il nous défend ou nous commande? Si Dieu ne nous a pas fait suffisamment connaître sa volonté sur ce point par la loi qu'il nous a intimée, pourquoi l'observerions-nous? Et si quelquefois, par le conflit des opinions,

cette loi est obscure pour nous et si nous ne la voyons pas avec certitude (c'est ici qu'est l'écueil), pouvons-nous dire que nous n'en avons pas au moins une connaissance probable? » (Et voilà qu'il revient à répéter ce qu'il a opposé tant de fois, et ce qu'on a renversé tant de fois.) « Cela ne doit-il pas suffire pour nous engager à l'observer et à ne pas nous exposer au grave danger d'agir *contre la volonté de Dieu*, en n'en faisant pas tout le cas qu'elle mérite. » J'ai voulu rapporter ici toutes ses paroles pour que le lecteur les considère et qu'ensuite il pèse ma réponse.

IV. Afin que le P. Patuzzi ne soit plus touché de compassion pour moi, à cause de l'abus que je fais de la doctrine de saint Thomas, et pour qu'il ne m'accable plus d'injures, tirons la conséquence de ce qu'il admet lui-même. On ne doute que *in volito materiali* soient contenus non seulement les permissions, les conseils et dispositions, mais encore les *commandements* et les *prohibitions*. Par conséquent, de même que quand nous ignorons ce que Dieu veut dans les choses qu'il *permet* ou qu'il *conseille*, ou qu'il *fait* dans le monde, nous ne sommes point tenus de nous conformer à la volonté divine, ainsi que l'enseigne saint Thomas : « Sed in » particulari nescimus, quid Deus velit, et quan- » tum ad hoc non tenemur conformare voluntatem » nostram divinæ voluntati) » de même aussi ; ne sommes-nous pas tenus en pareil cas de nous conformer à sa volonté dans ce qu'il *commande* ou *défend*.

V. « Mais non, dit le P. Patuzzi, pour les commandements et les prohibitions, nous sommes toujours tenus de nous conformer à la volonté divine, même quant au *volitum materiale;* puisque Dieu

nous a donné ses commandements pour que nous les observions, et qu'ils nous sont suffisamment notifiés dans ses lois. » Mais, je le demande, quand un commandement est douteux et obscur, comme cela arrive dans le conflit de deux opinions également probables, comment peut-on dire que ce commandement est *suffisamment notifié ?* Alors ce n'est point le commandement, mais le doute du commandement qui est suffisamment notifié. Le P. Patuzzi réplique que le commandement est suffisamsamment notifié quand on en a une connaissance probable. Mais nous avons vu dans le chap. III, § 1, n. 27 et 28, que cela a lieu quand la probabilité est en faveur de la loi seule ; mais quand cette probabilité milite et pour la loi et pour la liberté, il est alors certain (et c'est ce qu'affirme lui-même le P. Patuzzi) qu'il n'y a probabilité ni d'un côté ni d'autre, mais qu'il ne reste que le doute seul. C'est pourquoi, dans ce cas, on peut seulement dire que nous doutons du commandement, mais on ne peut pas dire que nous en avons une connaissance ni certaine ni probable. Et comment pourrait-on jamais dire que nous avons connaissance de la loi, quand nous ignorons si elle existe ou non ? Nous pouvons bien dire alors que nous ne la connaissons point, d'autant plus que nous ne sommes point tenus (selon que l'enseigne saint Thomas) de nous conformer en particulier à la volonté divine *in hoc volito materiali*, qui ne nous est point connu. Et par conséquent, dans ce cas, il n'y a pas danger de pécher, comme le dit le P. Patuzzi, puisque le Seigneur ne nous ordonne point d'obéir à sa volonté qui nous est inconnue.

VI. C'est ce que confirme plus clairement saint

Thomas (1) dans un autre endroit où il propose cette question : « Utrum in omnibus Deo sit obe- » diendum ? » Le saint dit que oui ; mais ensuite il se fait cette objection : « Quicumque obedit Deo, » uniformat voluntatem suam voluntati divinæ etiam » in volito : sed non quantum ad omnia tenemur » conformare voluntatem nostram voluntati divinæ, » ut supra habitum est 1. 2. qu. 19 a 10. Ergo non » in omnibus tenetur homo Deo obedire. » Et il ré- pond ainsi : « Ad tertiam dicendum, quod etsi non » semper teneatur homo velle, quod Deus vult, » semper tamen tenetur velle, quod Deus vult eum » velle, et homini præcipue innotescit per præcepta » divina. » Saint Thomas explique ici ce dont il par- lait dans le premier passage cité quand il dit : *in pluribus ignoramus*, c'est-à-dire que *in pluribus voliti materialis* nous pouvons ignorer, non seulement ce que Dieu *fait*, *conseille* ou *permet*, mais encore ce qu'il *défend* ou *commande*. Il explique en outre que, pour que nous soyons obligés de suivre ces divins préceptes, il faut qu'ils nous soient manifestés. L'homme doit donc obéir à Dieu et se conformer à sa volonté, non dans tout ce que Dieu veut, mais seulement dans tout ce que Dieu veut que nous voulions : « Quod Deus vult nos velle. » Mais com- ment saurons-nous, non seulement ce que Dieu veut, mais encore ce qu'il veut que nous voulions? Nous le saurons, dit saint Thomas, quand il nous l'aura fait connaître par ses divins commandements : « Et homini præcipue innotescit per præcepta di- » vina. » La notion douteuse du commandement ne suffit donc pas pour nous obliger à l'observer, mais

(1) S. Thom. 2. 2. q. 104. a. 4. ad 3.

il faut que cette notion soit certaine et manifeste : c'est ce que signifie certainement le mot *innotescit.*

VII. Maintenant, je demande pour conclure, si, quand cette volonté de Dieu touchant l'observance de ses commandements particuliers ne nous est pas manifestée, nous sommes tenus de nous y conformer? Non, dit saint Thomas dans le lieu cité, qu'il faut de nouveau répéter ici : « Sed in particu» lari nescimus quid Deus velit (et le saint parle » certainement ici de tout ce qui est compris *in vo» lito materiali*) ; et quantum ad hoc non tenemur » conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. » Et c'est là précisément ce que je disais, c'est-à-dire que *in volito materiali*, nous ne sommes point tenus de nous conformer à ses divins commandements et à ses prohibitions qui ne nous sont pas manifestés. Et c'est là précisément ce que confirme encore le P. Gonet, en disant : « Homo non tenetur conformari » voluntati divinæ in volito materiali, nisi quando vo» luntas divina nobis præcepto, vel prohibitione, » manifestatur (1). » C'est pourquoi Gerson écrit que Dieu ne peut obliger la créature à observer sa divine volonté, si auparavant il ne la lui a fait connaître, et ensuite il dit qu'il est nécessaire que cette volonté soit manifestée à la créature, afin que la créature soit tenue de s'y conformer : « Necesse » est dari manifestationem ordinationis, ac volun» tatis Dei, nam... per solam suam voluntatem non» dum potest Deus absolute creaturæ imponere » obligationem (2). » Mon adversaire pouvait donc

(1) Gonet clyp. t. III. d. 6. a. 2. n. 37.
(2) Gerson vita spirit. ut. lect. 2.

s'éviter la peine de concevoir pour moi tant de compassion, en me voyant devenir l'objet de tant de mépris. Pour moi, je pense que ce texte seul de saint Thomas suffit pour rendre certain ce principe, que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, puisque le saint enseigne que nous ne sommes point tenus d'obéir à cette volonté de Dieu ou à ce commandement qui ne nous est point connu, étant incontestable, que par le conflit de deux opinions probables, le doute seul du commandement, et non le commandement lui-même, est connu.

VIII. Mais d'après tout ce que j'ai dit dans cet ouvrage, chacun voit que saint Thomas a toujours été conforme à nous enseigner que la loi doit être certaine pour obliger, et partant, où le saint a parlé de cette matière, il a toujours employé des termes précis qui font connaître que tel était son opinion. Il a dit que pour lier, la loi doit être appliquée et promulguée par sa connaissance (1), et que la promulgation de la loi naturelle se fait aux hommes quand, par le moyen de la lumière naturelle, ils en ont la connaissance : « Quod Deus eam mentibus » hominum inseruit naturaliter cognoscendam (2). » Il dit *naturaliter cognoscendam;* l'homme reste donc alors obligé à la loi, quand par la lumière naturelle il connaît la loi et non quand il doute de la loi. Mais la notion probable suffit. Non, monsieur, elle ne suffit pas; elle suffirait si la probabilité était seulement pour la loi; mais quand la probabilité est également et pour la loi et pour la liberté, alors

(1) S. Thom. 1. 2. q. 90. a. 4.
(2) Id. ib. ad. 1.

cette notion est absolument douteuse, c'est pourquoi on ne connaît point alors la loi, on ne connaît que le doute ou la question s'il y a ou non une loi. De plus, saint Thomas a dit que cette connaissance de la loi (appelée par le saint *mesure*, parce que c'est avec elle que l'homme doit mesurer ses actions), doit être très certaine, « mensura debet esse » certissima (1). Il a dit que de même que la loi ne lie que quand elle est immédiatement appliquée à l'objet, de même le commandement ne lie que quand il est appliqué aux sujets par la science de ce commandement, et ensuite il a ajouté que personne n'est lié par le commandement, sinon par le moyen de la science de ce précepte : « Unde nullus ligatur » per præceptum, nisi mediante scientia illius præ» cepti (2). » Il a dit que l'homme est seulement tenu d'obéir à la volonté divine, quand cette divine volonté lui est manifestée au moyen des commandements, « et homini præcipue innotescit per præ» cepta divina (3). »

IX. Malgré tout cela, le P. Lettore fait dire à saint Thomas tout le contraire, et ensuite il ajoute : *Voilà l'esprit de saint Thomas.* Ensuite il conclut en peu de mots que les textes du saint que j'ai rapportés sont, *ou inutiles, ou hors de propos, ou mal entendus et expliqués.* Mais il ne suffisait pas de le dire, il devait le prouver ; autrement tout le monde continuera à croire que ces expressions de saint Thomas, c'est-à-dire que la loi pour obliger doit être *connue* ; que personne n'est lié par un commande-

(1) Id. 1. 2. q. 91. a. 4. ad 3.
(2) S. Thomas de verit. q. 17. a. 3.
(3) Id. t. II. q. 19. a. 10.

ment si elle n'en a pas la science; que la loi doit être *très certaine;* que nous ne sommes tenus de nous conformer à la volonté divine qu'après qu'elle nous a été *manifestée* par les *commandements*, ne peuvent signifier autre chose sinon que la loi n'oblige que quand elle est *connue*, que quand elle est *très certaine*, que quand on en a la *science*, et que quand elle est *manifestée*.

X. Je néglige de répondre à quelques autres objections que me fait le P. Patuzzi; car je pense y avoir répondu dans différents passages de mon livre, ou bien je crois qu'elles ne méritent pas une réponse. Je me contente d'avoir répondu à ce qu'il m'a opposé avec le plus de chaleur et d'emphase. C'est pourquoi il a tort de se plaindre que j'omets de répondre à tout ce qu'il a écrit dans son livre de la *Règle prochaine*, etc, où il a prétendu abolir l'usage de toute opinion probable; il a tort, dis-je, de se plaindre, parce que mon intention n'a point été de répondre à toutes les objections qu'il me fait contre l'usage de l'opinion probable; j'ai seulement voulu prouver le principe que la loi douteuse n'oblige pas, et répondre aux objections directement dirigées contre ce principe, qui, s'il est vrai (comme j'en suis sûr), renverse toutes les autres objections.

XI. Il m'engage ensuite dans son livre plusieurs fois à rétracter ce que j'ai écrit, et il me dit qu'il ne peut comprendre comment je puis préférer mettre mon salut en danger plutôt que de céder à l'engagement que j'ai pris. Je le remercie infiniment de la bonne opinion qu'il a de moi. J'ai donc abandonné le monde, je me suis donc privé de ma liberté en entrant dans cette congrégation dont je

fais partie et où j'ai fait vœu de pauvreté et de perpétuelle persévérance; je me suis donc, en un mot, réduit à vivre en pauvre missionnaire dans une cellule, bien que l'obéissance m'en ait chassé, et pourquoi? pour mourir damné, parce que je ne veux pas me rétracter de mon opinion après avoir connu la vérité (comme le P. Lettore se l'imagine), parce que je ne veux pas céder à l'engagement que j'ai pris. Mais quelle folie ne serait pas la mienne! D'autant que ma rétractation ne serait pas pour moi un déshonneur, mais plutôt un honneur auprès de tout le monde. Je dirais, en me rétractant, que jusqu'à présent j'ai été de bonne foi; mais parce que je suis homme, et par conséquent sujet à errer, le Seigneur m'ayant éclairé, je n'ai point voulu résister à cette lumière divine. Il est certain que tout le monde, même ceux qui partagent mon opinion, m'excuseraient et me loueraient comme un homme de conscience droite. Quels éloges ensuite ne me prodigueraient pas les antiprobabilistes si je me rangeais de leur côté! lorsqu'au contraire je suis maintenant, au dire du P. Lettore et des tutioristes modernes ses partisans, un homme sans cervelle, relâché, ridicule et obstiné, enfin de mauvaise conscience. Mais ce qui me console, c'est que le jugement de mon salut éternel ne sera point prononcé par le P. Lettore, mais par Jésus-Christ, qui voit le fond de mon cœur. Je répète ici ce que j'ai dit en commençant : je redoute mon jugement pour les péchés que j'ai commis, mais non pour l'opinion que je défends, puisqu'elle me paraît si certaine que l'Église seule pourra me faire changer en la condamnant. Et à cette fin, je soumettrai mon jugement à son autorité infaillible, et si jamais, après

ma mort, la sainte Église décidait le contraire de ce que j'ai écrit, dès maintenant je proteste que j'entends me révoquer. Je n'ai point l'esprit de prophétie, néanmoins j'ai le pressentiment que jamais l'Église ne déclarera vraie l'opinion de mon adversaire, c'est-à-dire qu'il n'est pas permis de faire usage d'autres opinions, si ce n'est de celles qui sont moralement certaines par le jugement direct. Et je dis cela appuyé, non sur mes seules réflexions et sur mon faible talent, mais sur ce qu'ont écrit tant de théologiens, et surtout saint Thomas, qui fut éclairé de Dieu et déclaré docteur de l'Église.

XII. On dit que ce sont les jésuites qui ont fait mon ouvrage. J'ai lu beaucoup de livres faits par les jésuites et d'autres religieux; mais c'est moi qui suis l'auteur de mon livre. Ce serait avec plus de raison qu'on dirait que c'est saint Thomas qui l'a fait, puisqu'on y trouve pour ainsi dire plus de paroles de lui que de moi; et je répète de nouveau que si on ne réfute pas auparavant la doctrine de saint Thomas, on ne parviendra jamais à réfuter notre opinion. Qu'on dise en un mot tout ce qu'on voudra, tout ce que j'ai écrit sur cette matière, je l'ai écrit parce que je l'ai ainsi compris devant Dieu.

XIII. Le P. Patuzzi se plaint que toutes ses raisons ne m'aient pas convaincu. Mais comment voulait-il que je me déclarasse convaincu, quand elles ne m'ont point persuadé? Il dit que je ne les ai pas examinées. Monsieur, je les ai considérées plusieurs fois; et outre ces objections, il en est une foule d'autres que je me suis faites; mais comme j'y ai trouvé des réponses convaincantes, je ne me suis point pour cela rétracté; autrement, sans ses exhortations si pressantes, je me serais de moi-même

rétracté ; mais je n'aurais pu le faire sans scrupule, en imposant aux âmes une obligation que ne leur avait point imposée le Seigneur.

XIV. Le système que je défends me semble donc indubitable et sûr pour les consciences. Au contraire, les objections que me fait le P. Patuzzi, d'après ce que j'ai appris, n'ont point été universellement partout applaudies ; et quant à moi (chose que ne peut souffrir mon adversaire), elles n'ont fait que m'affermir davantage dans mon opinion. Du reste, si jamais quelqu'un pensait avoir des raisons convaincantes, je le prie et le supplie instamment de me les faire connaître par écrit, public ou privé, et si ses raisons me convainquent, je suis prêt à me rétracter publiquement ; car dans cette controverse je n'ai point prétendu ni ne prétends terrasser mes adversaires, mais seulement mettre sous les yeux de tout le monde les fondements de mon système, afin que la vérité brille pour le bien commun et le repos des consciences. Si quelqu'un m'écrivait ses doutes, et s'il ne voyait point de ma part un écrit où je me rétracterais, je le prie de ne pas croire, d'après mon silence, que je suis resté convaincu, car je ne puis toujours répondre à toutes les difficultés qui viennent dans l'esprit de chacun ; je promets seulement de répondre et de me rétracter quand ces motifs m'auront convaincu. J'ai d'ailleurs exposé au jugement de l'Église et du public les raisons de mon système ; si l'Église ou les docteurs ne les reconnaissent point pour valides, je ne prétends point que mon sentiment doive prévaloir ; mais d'après ce que je vois, aucun des écrivains modernes n'a pu, jusqu'à présent, les renverser, sans en excepter le P. Patuzzi, qui a pris tant de

soin à répondre. Dieu, plus que tout ce qu'on a pu dire, n'a fait que les fortifier davantage.

Je prie instamment le Seigneur de faire ressortir la vérité de cette controverse si importante pour le salut des âmes. Jusqu'à présent je pense qu'elle est de mon côté, et c'est ainsi que le pensent avec moi non seulement le P. Segneri et le P. Torillo (comme l'écrit le P. Lettore), mais tous les hommes savants et pieux. Mais si jamais je me trompais, je le prie, dis-je, d'engager le souverain pontife à décider le contraire de ce que je défends, et dès maintenant je me déclare très satisfait de ce qui sera décidé. Du reste, je ne sais comment on peut, en bonne conscience, enseigner que le confesseur doit refuser l'absolution à un pénitent qui, après la confession de ses péchés, a acquis un droit certain à cette absolution, parce que, entre deux opinions probables, il ne veut pas suivre la plus sûre. Et c'est cette rigueur qui me paraît excessive et qui me déplaît, puisqu'elle peut être cause de la perdition d'une foule d'âmes; lorsque, sans parler de ce que j'ai écrit et prouvé, je trouve que beaucoup d'auteurs, même probabilioristes, disent le contraire. Le probabilioriste Pontas parle ainsi : « Fatendum tamen, quod si confessario persuasum foret, opinionem sui pœnitentis esse probabilem (et il parle d'une opinion dont l'opposée plus sûre est même probable), tunc ei absolutionem posset impertiri, quando quidem tunc contra conscientiam suam non ageret. » Le probabilioriste Gabassut dit pareillement : « Quivis confessarius absolvere debet eum pœnitentem qui non vult ab opere abstinere, quod secundum probabilem piorum et doctorum aliquot hominum

» non reprobatam in Ecclesia auctoritatem est licitum, quamvis juxta probabilem aliorum auctoritatem, quam ipse sequitur confessarius, habeatur minus probabilis ut ostendunt Navarrus, Sylvius, etc. » Et il en donne la raison parce que : « Esto confessarius aget contra propriam opinionem, non tamen contra propriam conscientiam, cum teneatur absolvere dispositum. » En outre Vidal, qui écrit avant 1545, dit aussi : « Sed quid facit (confessarius) quando ambæ opiniones sunt probabiles, et habent suos proprios assertores? Respondeo, sive sit ejus proprius sacerdos, sive non, tenetur eum absolvere in tali casu; ita Paludan. 4, § 17, qu. 2, art. 1. Probatur aperte; talis enim est in gratia, et confessor habet probabilitatem, quod sit in gratia, quia scit esse probabilem ejus opinionem; ergo non debet ei negare absolutionem. » En outre, Adrien écrit pareillement : « Si a pluribus doctoribus gravioris seu etiam æqualis auctoritatis contrarium teneatur, non debet adeo de se præsumere sacerdos, ut totum velit in suam opinionem, quæ forsitan erronea est, coarctare. » Navarre écrit aussi : « Si sint contrariæ doctorum opiniones, et confessarius credit evidenti se textu, vel ratione niti, pœnitentem autem dubia, non debet eum absolvere; at si pœnitens utitur pari ratione, vel fere pari, et habet pro se aliquem doctorem clarum, poterit eum absolvere. » Et ensuite il ajoute : « Cum dubitatur an pœnitens hoc facere aut dare debeat, benigniorem opinionem confessarius eligere debet. » Et en confirmation, il cite Angelus et Sylvestre. Saint Antonin dit la même chose en plusieurs endroits; dans un il dit : « Idem videtur sentire Goffredus de Fontibus, in his scilicet opinionibus contrariis quæ tolerantur ab

» Ecclesia, ut dictum est : et quod debet proponere » confitenti, quod bene studeat de hoc seipsum per » prudentes informari, eo quod alii tenent contra- » riam opinionem, maxime si illius contrariæ opi- » nionis confessor sit inordinarius ejus, et sic eum » absolvere. Idem sentit Richardus claro modo, non » distinguendo, utrum confessor ejus sit ordinarius, » vel non ordinarius. » Dans un autre endroit, le même saint archevêque (1), parlant de ce célèbre contrat dont on disputait à Florence, dit (comme nous l'avons rapporté) qu'on doit conseiller de ne pas le faire ; puis il ajoute (2) : « Quod si tale consilium recipere » recusaret... relinquendus videtur judicio suo, nec » condemnandus ex hoc, aut deneganda absolutio. » Enfin, dans un autre endroit, il dit : « Si vero non » potest (confessarius) clare percipere, utrum sit » mortale, non videtur tunc præcipitanda sententia, » ut dicit Guillelmus, ut deneget propter hoc abso- » lutionem, vel illi faciat conscientiam de mortali, » quia faciendo postea contra illud, etiamsi illud » non esset mortale, ei erit mortale, quia omne » quod est contra conscientiam, ædificat ad gehen- » nam, 28 quæst. 1 §. Ex his. Et cum promptiora » sint jura ad absolvendum, quam ligandum... potius » videtur absolvendum, et divino examini dimit- » tendum. »

XV. Soto écrit la même chose (3) : « Postquam » opinio pœnitentis est probabilis, excusat eum à » culpâ; et ideo jus habet absolutionem petendi, » quam ideo plebanus tenetur impendere. » Et je

(1) S. Antonin. p. 2. tit. 1. cap. 11. § 29.
(2) Idem. part. 2. tit. 4. cap. 5. § in quantum.
(3) Soto in 4. d. 18. q. 2. art. 5. ad 4.

répète de nouveau ici : c'est ainsi que parlent les auteurs anciens. Maintenant si le P. Lettore (nous concluons), dans son ouvrage de la *Règle prochaine des actions humaines*, dit en finissant, parce qu'il tient pour certain son sentiment, que les évêques doivent refuser la faculté de confesser à ces prêtres qui ne suivent pas son système, pourquoi ne dirais-je pas moi aussi pareillement, puisqu'avec plus de raison je tiens mon système pour certain, que les évêques ne doivent point permettre de confesser à ces prêtres qui, après avoir entendu la confession des péchés, refusent l'absolution aux pénitents, parce qu'ils ne veulent pas suivre l'opinion plus probable lorsqu'il se présente deux opinions également probables?

LETTRES

D'UN GRAND NOMBRE DE PRÉLATS ET D'AUTRES SAVANTS PERSONNAGES TOUCHANT CETTE MATIÈRE.

Nous transcrivons ici les lettres de beaucoup de dignes prélats et d'autres personnages respectables par leur doctrine, qui, après avoir lu l'ouvrage de l'auteur sur l'usage des opinions probables, ont manifesté leur sentiment qui est tant opposé à ce qu'écrit le P. Patuzzi au commencement de sa première réponse, *la cause du probabilisme*, etc.; c'est-à-dire qu'aujourd'hui presque tous ceux qui font partie du monde sage (*comme il le dit*) tiennent pour faux le système du probabilisme, et le réputent digne d'*exécration* et d'*horreur*. Ensuite, dans sa dernière réponse, il transcrit avec grand bruit une lettre que lui a adressée un religieux bénédictin allemand, qui dit que pour avoir lu son ouvrage de la *Règle prochaine des actions humaines*, il a embrassé son opinion rigide; c'est pourquoi personne ne devra trouver étrange qu'on transcrive ici les sentiments de beaucoup de docteurs qui ont lu l'ouvrage de l'auteur.

« J'ai reçu l'exemplaire de votre Apologie, digne fruit de votre savoir et de votre doctrine. Sa lecture m'a procuré tout le plaisir que quiconque éprouvera quand on le lira, et j'adresse à son savant et digne auteur tous les éloges qu'il mérite. Je connais

beaucoup de personnes qui, pressées du désir de l'avoir, en ont fait demander des exemplaires à Venise. Je vous félicite du fruit que vous recueillez de vos fatigues, outre celui que vous retirez de l'honneur que vous avez fait à Dieu. Je vous remercie mille fois de la grâce que vous m'avez faite en m'envoyant cet exemplaire. Je désire être à même de vous rendre tout ce que je vous dois. Veuillez me croire votre obligé.

Rome, 2 août 1765.

» JOSEPH-MARIE, cardinal FERONI. »

« J'ai reçu votre inestimable livre et en même temps votre belle Apologie, avec laquelle vous défendez votre Dissertation sur l'usage modéré du probabilisme. Je dois à votre bonté ce nouveau don, et le plaisir que, dans les courts instants que me laissent mes occupations, je prends lorsque je vois avec quelle force et quelle solidité vous expliquez votre assertion, et avec quelle modération vous renversez les arguments de votre adversaire. Je vous rends mille grâces de la faveur que vous m'avez faite, et plein d'estime pour votre mérite, je ne désire rien tant que de pouvoir vous marquer toute ma gratitude.

Rome, 3 août 1765.

» Le cardinal NEGRONE. »

Beaucoup d'autres cardinaux ayant voulu me répondre de suite, m'ont écrit qu'ils n'avaient point encore eu le temps de lire mon ouvrage; c'est pourquoi je n'ai pu encore savoir leur sentiment.

« C'est avec un indicible plaisir que j'ai lu votre

savante Apologie en défense de votre Dissertation sur l'usage modéré de l'opinion probable, trop imprudemment critiquée par le supposé Adolphe Dositée, qui, feignant de ne vouloir être connu de personne, se fait cependant lui-même connaître à tout le monde. Vous usez envers lui à ce sujet de trop de courtoisie, monseigneur; c'est sans flatterie et avec cette ingénuité qui me caractérise, que je vous dis que j'ignore ce que je dois le plus admirer, de votre modestie ou de votre doctrine. Tout le monde voit que vous écrivez seulement pour que la vérité apparaisse, et non pour triompher de votre inconsidéré adversaire. Vous la mettez dans tout son jour, comme cela convient à un évêque d'une aussi saine et profonde doctrine que vous. Vous la défendez des ténèbres où souvent on cherche à l'ensevelir; et sans offenser personne, vous la vengez des insultes de celui qui, par une trop malheureuse prévention, la calomnie. Vous vous montrez d'autant moins passionné, et vous rendez d'autant plus sincère votre doctrine, et plus convaincantes vos preuves, que pour établir vos thèses vous vous servez de l'autorité de ces mêmes docteurs, que votre adversaire lui-même cite comme favorisant son système. A mon avis, je pense (et je crois qu'il en sera de même de tous ceux qui voudront juger sans prévention) que dans votre ouvrage, il n'y a pas un sentiment qui ne soit nécessaire ou utile, une proposition qui ne soit claire et incontestable. C'est pourquoi il en ressort une telle foule de preuves si solides, qu'elle entraîne l'admiration et l'assentiment de tout esprit non prévenu et non obscurci par les sophismes de celui qui a voulu sans raison obscurcir la lumière. D'ailleurs, votre esprit élevé est fait

pour rappeler à la clarté cette vérité qu'on avait voulu obscurcir. C'est ce qui surtout apparaît quand, après avoir rapporté la moitié d'un paragraphe de votre adversaire, vous développez l'existence de la loi éternelle actuellement obligeant les créatures depuis ces siècles éternels où les créatures n'existaient pas, et où elle n'existait que dans l'esprit de Dieu pour obliger dans le temps les hommes. Je voudrais pouvoir résumer ici toute la force de votre doctrine tant je suis entraîné par sa solidité; mais je m'en abstiens, parce que je regarde mon transport comme inutile. Sachez seulement (si ma façon de penser, conforme à la vôtre, peut vous être de quelque utilité), que non seulement je suis d'accord sur tout ce que vous dites, mais que je suis pleinement pénétré de tout ce que renferme votre savante Dissertation et votre Apologie. Du reste, tout ce que vous avez écrit jusqu'à présent sur cette matière peut suffire pour celui qui veut faire un bon usage de son raisonnement, et qui ne recherche que la vérité. Si votre adversaire continue à écrire, vous ferez bien, monseigneur, de ne plus vous occuper de lui répondre, car vous pouvez alors croire avec raison qu'il est envahi par l'esprit de parti, ce qui ne permettrait pas d'espérer de le faire sortir un jour des ténèbres qui l'enveloppent, chose que je ne puis ni ne dois supposer de la part d'un si savant et érudit religieux qu'est votre adversaire. Je vous rends mille grâces pour le plaisir que vous m'avez fait en me donnant à lire votre ouvrage si digne de votre profonde doctrine.

Castellamare, le 12 mai 1765.

« JOSEPH, évêque de Castellamare. »

« J'ai reçu votre précieux ouvrage. Je ne puis pas dire l'avoir lu, mais l'avoir dévoré tant il m'a fait plaisir, et il est une foule de choses que j'ai relues plusieurs fois. Ce qui m'a surtout plu, c'est votre conclusion; c'est-à dire que vous ne voulez plus écrire, car en le faisant vous feriez trop d'honneur à ce bon religieux. S'il répond, laissez-le crier. Je crois cependant qu'il ne répondra point. Ces sortes de personnes veulent triompher avec les sophismes et les injures. Quand j'ai écrit contre de tels défenseurs de leurs systèmes, je n'ai point eu la consolation de les convaincre; mais j'ai eu le plaisir de les rendre muets. Je me recommande au Seigneur, et, plein d'estime pour vous, j'ai l'honneur d'être votre serviteur.

Naples, 1er mai 1765.

« Louis, évêque d'Aquila. »

« Je dois à votre bonté le plaisir indicible que j'ai éprouvé en lisant votre savante Apologie, écrite pour défendre votre Dissertation sur l'usage modéré de l'opinion probable contre les objections du P. Patuzzi; aussi je vous prie d'en recevoir mes remerciements bien sincères. L'ouvrage du P. Patuzzi m'était tombé entre les mains, et j'avoue franchement que sa manière incivile d'écrire me dégoûta, et je ne fus nullement touché de ses arguments, qui, s'ils avaient pu frapper le quo-probabilisme, auraient encore offensé le probabiliorisme, laissant sain et sauf le tutiorisme.

» Mais dans votre Apologie, je vois une édifiante modération propre à charitablement mortifier, à reprendre et à instruire. C'est pourquoi j'espère que

les autres mettront dans leur style cette modestie, cette humilité et cette charité chrétienne commandée par Jésus-Christ, et dont se servent même les probabilistes les plus relâchés. Après avoir établi le système du probabilisme sur deux principes solides, vous l'avez renfermé dans de justes termes; ces deux principes sont fermes, et fondés sur la raison et l'autorité. La clarté que vous mettez dans l'exposition des choses les plus difficiles ne peut être plus évidente. Vous démontrez jusqu'à la conviction quel est le véritable esprit de saint Thomas et de saint Antonin : l'esprit de parti seul pourra entreprendre de vous contredire, mais il ne réussira jamais à persuader le contraire au lecteur impartial. Toutes les objections qu'on vous fait sont renversées par vos deux principes, propres à former un jugement certain, réfléchi, pratique, qui doit suffire à l'honnêteté de l'action, si nous ne voulons pas détruire aussi le probabiliorisme.

» Quelle force n'a pas ce passage de monseigneur de Saint-Pons cité par vous : « Il est cependant trop vrai que l'Eglise a eu la consolation de voir finir le règne du relâchement de la morale; mais elle a eu ensuite la douleur de voir surgir à sa place un rigorisme immodéré. » Et que Dieu ne permette pas la vérification de ce que saint François de Sales disait à monseigneur de Belley qu'il voyait attaché aux maximes d'une morale rigide : « Rappelez-vous que quand vous commencerez à devenir indulgent envers les autres, vous deviendrez alors sévère envers vous-même; car il est très commun de voir que ceux qui usent d'indulgence envers eux-mêmes sont très sévères pour les autres. » (*Esprit de saint François de Sales*, part. IV, chap. 20.) On voit évidem-

ment, d'après les ouvrages de ce saint, quelle fut sa morale. Il n'y a qu'un esprit contradicteur qui puisse contester que ce Saint ne fut un grand directeur de conscience. Et pourtant, qui le croirait? Je vis un jour une personne dont le nom vous est fort connu, puisque je le vois inséré dans l'édition napolitaine des OEuvres du P. Patuzzi, à qui je dis que certainement saint François n'était point partisan du probabiliorisme. Après m'avoir dit que c'était vrai, elle osa ajouter *qu'à l'article de la mort le Saint s'était rétracté*. Je vous laisse à considérer tout le poids de cette proposition. (« Le prélat veut dire par-là que quand les anti-probabilistes ne trouvent point de réponses valables, ils s'aident de détours et de suppositions, car on ne voit dans aucun livre nulle trace de cette rétractation; à moins que ce bon père n'ait eu une révélation spéciale que le saint abjura secrètement en lui-même le probabilisme pendant cette léthargie, qui lui fut causée par l'apoplexie qui lui ôta la vie. »)

» Vous voyez bien que c'est maintenant la mode de soutenir le tutiorisme en théorie, et de suivre les opinions probables en pratique. J'ai, sans le vouloir, fait une fort longue lettre; usez de votre modération pour soutenir l'ennui que vous causera sa lecture; et en me recommandant à vos prières, j'attends l'honneur de vos respectables commandements. Dans cette attente, j'ai l'honneur, etc.

Casorta, le 19 mai 1765.

» GENNARO, évêque de Casorta. »

« J'ai éprouvé un grand plaisir en lisant votre Apologie, où vous défendez la Dissertation que vous

avez écrite sur l'usage modéré du probabilisme; mais que voulez-vous que je dise? Il eût mieux valu que vous vous fussiez évité cette peine, puisque votre adversaire, par ses fadaises, n'avait pu en rien affaiblir les deux fondements de votre système, c'est-à-dire que la loi douteuse n'oblige pas, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, et que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine. Et en effet, malgré tout le désir que j'ai eu de trouver dans les auteurs rigides quelque chose de soutenable contre ces deux principes, ou je suis toujours resté dans mon erreur parce que je n'y ai rien trouvé, ou j'ai dû rire parce que je n'ai trouvé d'autre réponse que celle-ci : « Hoc continet laxitatem » intolerabilem, » et rien de plus. Cependant le P. Lettore mérite au moins nos remercîments pour ne s'être point servi de ces fastidieuses réponses *ex tripode;* mais il nous a fait voir par une foule de belles paroles, tout ce qu'on peut dire et penser contre les deux bases de notre probabilisme modéré.

» Quant à la promulgation éternelle de la loi éternelle, le P. Lettore dit qu'il y a promulgation *causale* ou *virtuelle*, faite de toute éternité. Mais nous nous disons que cette promulgation *causale* ou *virtuelle* n'est point une promulgation; c'est pourquoi il ne s'est point fait de toute éternité aucune promulgation d'aucune loi éternelle. Je vous avouerai que je sens mon opinion se gâter par ces grands mots vides de sens. Le P. Lettore n'éprouve point de difficultés dans ces choses étranges; pour moi, je ne puis me déterminer à dire que la loi éternelle ait été de toute éternité promulguée; *virtualiter aut causaliter*, sans ajouter cette explica-

tion que me donne saint Thomas lui-même : « Sed » ex parte creaturæ audientis, et inspicientis, non » potest esse promulgatio æterna. »

» Ce dont je bénis le Seigneur, c'est qu'il vous a retenu de sa main ; de sorte qu'il ne vous est point venu la tentation de répondre au P. Lettore comme il le méritait, et que vous n'êtes point sorti avec peu d'honneur de votre caractère. Par votre modération, vous avez fait connaître, au contraire, combien vous avez profité de la lecture de saint Thomas dont vous avez imité non seulement la doctrine ; mais encore le zèle pour la vérité.

» J'oubliais presque de vous avertir de ne point être épouvanté de ce grand nombre d'évêques, de théologiens, de confesseurs, en un mot de tout le monde sage qui suivent universellement le système rigide, nombre que le P. Lettore a sans doute rêvé ; car il est certain que de même qu'en Italie on compte quelques personnes qui sont de son parti, de même on compte en France beaucoup de personnages qui suivent le probabilisme modéré. La plus grande partie de l'Espagne est pour nous. En Allemagne, les personnes qui sont du côté du P. Patuzzi sont fort rares. Je vous supplie de vous rappeler de moi, et de me recommander surtout au Seigneur pendant le sacrifice de l'autel.

Sansevero, le 25 mai 1765.

» ANGE, évêque de Sansevero. »

« Quant à votre savante Dissertation sur l'usage modéré de l'opinion probable et sur votre Apologie, qui ruine entièrement les derniers efforts de ceux qui ont tenté de l'anéantir, lorsque je jetai un

coup d'œil rapide sur le système modéré établi par votre Dissertation, je m'écriai aussitôt : si le règne du probabilisme avait été dès sa naissance contenu dans de tels termes et soutenu par de telles règles, l'infortuné n'eût point éprouvé toutes les traverses qu'il a souffertes ! Je suis infiniment satisfait que cette pensée qui me vient soit semblable à la vôtre ; car je la trouve dans votre excellnte Apologie, employée à démontrer jusqu'à l'évidence la vanité de la raison tirée, contre votre opinion, de la respectable assemblée des évêques de France. Ensuite, vous mettez la plus grande clarté à expliquer un article des plus épineux tel que l'action de l'esprit humain, basée tantôt sur le jugement direct, tantôt sur le jugement réfléchi, vous corroborez le tout de raisons tirées sans effort de la doctrine pure et reçue de saint Thomas et de ses fidèles et savants disciples, et des principes les plus sûrs et les plus solides de la théologie morale. De plus, en voyant votre manière naturelle et franche de détruire les objections qu'on vous propose, et surtout ce je ne sais quoi d'insinuant qui persuade tout lecteur réfléchi, je me suis demandé : comment il était possible qu'une telle Dissertation, si concise et débarrassée de ces puériles exagérations qui grossissent un livre au point de le rendre fastidieux au plus patient des lecteurs, ait pu être exposée à une critique saine et bien conçue.

» Croyez, monseigneur, que l'Introduction, qui est un abrégé de tout l'ouvrage, a été la première chose que j'ai lue avec la plus grande attention ; mais quel n'a pas été mon étonnement en lisant toutes ces invectives dirigées contre vous par votre adversaire, et en trouvant accomplie dans toute

votre Apologie la promesse que vous aviez faite de ne point imiter en cela son exemple! Bien plus, en vous voyant protester de votre croyance ferme dans ce que vous aviez si noblement écrit et défendu jusqu'à ce que l'Église eût décidé le contraire, ou qu'un rayon de lumière vînt vous éclairer, je suis forcé de vous avouer mes doutes ne pouvant décider ce qui l'emporte, de votre modération ou de votre savoir, quoique votre doctrine soit si claire et si évidente, que celui-là refuserait au soleil sa lumière, qui ne vous accorderait pas cette érudition que vous possédez à un si haut degré.

» Je vous avoue, monseigneur, que, selon mon avis, votre Apologie répond parfaitement à votre Dissertation; et si le P. abbé d'Aquila, dans son *Dictionnaire théologique*, a qualifié votre Dissertation du nom de chef-d'œuvre, je donne aussi ce titre à votre Apologie, non seulement parce qu'on y admire l'érudition théologique morale présentée de la manière la plus claire et la plus conforme aux oracles des canons, qui y sont expliqués selon leur vrai sens, des Saints Pères dont les doctrines sont fidèlement transcrites; de saint Thomas, dont l'indicible autorité a tant de force; et de l'autorité des docteurs, dont les opinions, exposées vaguement, n'en ont que plus d'éclat; et de la raison même qui, maniée de main de maître, y brille de toute sa beauté. Mais, à mon avis, elle mérite encore plus le titre de chef-d'œuvre, parce qu'elle montre à des controversistes catholiques de la règle chrétienne comment on doit pratiquer la charité, dans les débats littéraires et théologiques, à l'égard de ceux qui se conduisent d'une manière peu respectueuse; comment on doit agir lorsque l'adversaire est abattu; comment l'es-

prit humain doit se comporter dans la recherche de la vérité toujours détaché de son propre sentiment, toujours défiant de ses lumières les plus certaines, toujours prompt à embrasser les opinions d'autrui toutes les fois qu'il en voit la raison plus claire.

» Je vous ai rendu ici mes réflexions telles qu'elles se sont présentées à mon esprit en lisant votre Dissertation et votre Apologie. En terminant, je vous supplie, autant que je le puis, de mettre fin à la querelle, pour ne pas altérer davantage votre santé déjà fatiguée par votre grand âge, par le soin que vous donnez à votre troupeau, et par les grandes maladies que vous avez souffertes. Et soit que votre adversaire dépose les armes, comme il le devrait, ou qu'il ne le fasse pas, et qu'il continue obstinément à faire gémir les presses pour imprimer des doctrines que le monde est ennuyé de voir et de relire, que votre grandeur se contente de jouir glorieusement du peu de vie qui lui reste, avec l'assurance que malgré tout ce que votre adversaire pourra écrire, il ne parviendra pas à faire des ouvrages plus volumineux que ceux de tant d'autres auteurs qui ont fini par ennuyer tout le monde. Je me console en lisant dans votre Apologie votre résolution de ne vouloir plus répondre aux répliques que l'on vous adressera (d'autres diront comme moi), plutôt par esprit de parti que par amour de la vérité. Je termine en vous baisant les mains, et j'ai l'honneur d'être, etc.

Grossaglie, le 14 juin 1765.

» FRANÇOIS SAVERIO, archevêque de Tarente. »

« Je vous remercie du présent que vous m'avez fait de votre Dissertation et de votre Apologie. Ces

ouvrages, si je ne me trompe, montrent si clairement l'esprit de ce système qui est si controversé de nos jours, que quiconque voudra les lire avec attention ne pourra s'empêcher d'avouer toute la vérité de ce même système, vérité qui repose, non seulement sur des raisons inébranlables, mais encore sur la force des autorités de plusieurs Saints Pères, de savants ecclésiastiques. Outre les remerciements que, de nouveau, je vous fais pour les dons que vous m'avez faits, je vous félicite, monseigneur, d'avoir su employer vos rares talents pour le bien des âmes, et pour la plus grande gloire de Dieu, notre Seigneur. J'ai l'honneur, etc.

Muro, le 17 juillet 1765.

» VITO, évêque de Muro. »

« C'est avec grand plaisir que j'ai reçu votre lettre, où vous m'informez de l'envoi que vous me faisiez de la réfutation du P. Patuzzi. J'étais dans une grande anxiété en l'attendant, et sitôt sa réception, je l'ai lue, je vous l'avoue, avec ma droiture accoutumée; et ce qui m'a le plus flatté en elle, c'est votre grande modestie dans votre réponse au P. Lettore, qui, certes, méritait d'être corrigé, ainsi que la force de doctrine avec laquelle vous l'avez réfuté et montré jusqu'à l'évidence que l'usage de l'opinion probable était très licite. J'avais d'abord lu le P. Patuzzi, et j'étais outré en voyant toute la frivolité des raisons avec lesquelles il pensait abattre l'opinion probable; et sa manière d'écrire n'avait point changé mon opinion sur l'usage permis de l'opinion probable. Maintenant, éclairé par les solides raisons et l'autorité de saint Thomas, que vous

avez si savamment citées et expliquées, je ne suis que plus confirmé dans mon opinion. C'est pourquoi je vous rends ces remerciements, que tout homme sage vous doit, et je vous prie de me recommander au Seigneur pour qu'il me donne son aide pour remplir ce ministère auquel il m'a appelé. J'ai l'honneur, etc.

Mormanno, le 7 juillet 1765.

« J.-B., évêque de Cassano. »

« Je ne sais lequel est le plus grand du plaisir ou la confusion que je trouve dans le grand honneur que vous me faites en m'envoyant votre Apologie. Diverses occupations ne m'ont point encore permis de la lire; mais je suis persuadé que je trouverai dans la lecture que je pourrai en faire, cette consolation que je rencontrai dans la lecture de votre Dissertation. Rien n'a pu cependant m'empêcher de lire attentivement la réponse que vous faites au décret de la sainte inquisition de 1761. Chacun, à mon avis, devait croire apaisé ce trouble qui naquit parmi les semeurs de discorde, quand, peu après le décret, la congrégation elle-même fit afficher dans les lieux accoutumés de cette ville, les termes précis dans lesquels elle voulait qu'on enregistrât dans l'index des livres défendus, la condamnation faite dans ce décret : « Plagula undecim thesium, etc. » C'est ainsi que jusqu'alors j'avais pensé; mais si je me trompai, j'avoue que cela ne m'arrivera plus maintenant que vous avez mis sous les yeux de tout le monde la décision des personnes remarquables qui furent présentes à tout cela, et qu'on ne peut pas regarder comme partialles. Ce qui

m'afflige souverainement, c'est la manière scandaleuse et opposée à la vérité avec laquelle certaines personnes écrivent aujourd'hui. Et c'est un grave inconvénient qui, à mon avis, sera plutôt guéri par les prières que par les châtiments. Je vous supplie, malgré tous vos travaux apostoliques, de vous rappeler de moi lorsque vous offrirez le sacrifice de la messe; et plein du désir sincère de pouvoir vous obéir en quelque chose, j'ai l'honneur, etc.

Rome, le 16 août 1765.

» ADEODATO BARCOLI. »

(Ce personnage est monseig. Barcoli, confesseur de notre souverain pontife Clément XIII).

La lettre suivante est du révérend P. Charles-Dominique Moya, régent du vén. collége de saint Bonaventure à Rome.

« L'honneur que vous m'avez fait en m'envoyant l'Apologie que vous venez de faire imprimer pour défendre votre Dissertation sur l'usage de l'opinion probable, m'oblige à vous rendre toutes les grâces que je puis. Je vous avoue que j'ai éprouvé une grande consolation en voyant votre manière d'argumenter, et votre soin à ne laisser rien de frappant passer sans l'éclairer de tout son jour. Mais ce qui m'a surtout plu, c'est votre modestie et votre prudence dans vos réponses aux objections de votre adversaire; car vous n'avez point eu recours à ces manières impropres d'écrire qui ne sont employées que par ceux qui, ayant moins de raison, doivent plus oser.

» Par votre soin à jeter du jour sur l'obscurité qui était née, et à dissiper le doute touchant la condamnation du livre contenant les thèses soutenues par le curé d'Avisio, vous avez procuré de la consolation à beaucoup de personnes qui, surprises de la hardiesse de celui qui soutenait qu'on avait condamné le système du probabilisme modéré, se trouvaient troublées et tourmentées. Celui qui réfléchira sérieusement à ce que vous avez écrit sur cette proposition n'aura plus le courage, en vertu de la condamnation du livre susdit, d'insulter les défenseurs du probabilisme modéré que vous défendez avec tant de modération, et de prévenir par leurs vaines clameurs les jugements de la sainte Église. Qu'ils feraient bien, certains censeurs de la morale d'autrui, au lieu de crier contre elle de corriger la leur! Et qu'ils feraient bien mieux si, au lieu de s'efforcer par des raisonnements incertains et faux à déduire des décrets, des prohibitions de cette opinion qui n'est point défendue, ils suivaient ponctuellement tout ce qu'a commandé le S. P. Innocent XI dans le dernier paragraphe de son solennel décret rendu le 2 mai 1679, et où il explique clairement tout ce que vous dites à propos de votre Apologie. Mais vous comprenez mieux que moi toutes ces choses, et vous les expliquez avec une dignité et une lucidité particulière. J'ai l'honneur, etc.

Rome, le 15 septembre 1768.

» F. Charles-Dominique DE MOYA. »

(Les deux lettres suivantes sont du même personnage, le P. Joseph Muscari, abbé basilien,

homme d'une grande érudition et qui était auparavant lecteur de théologie.)

« J'ai reçu vos ouvrages, dont la lecture me procure un sensible plaisir, et, à mon avis, votre Dissertation et votre Apologie renferment des raisons si valables qu'elles doivent persuader tout esprit qui n'est pas trop aveuglé par ses préjugés. Mais qu'y a-t-il à faire? Ces préjugés gouvernent l'âme de beaucoup de personnes et les maintiennent dans l'indocilité, bien plus, les rendent inflexibles quand ils ont la ressemblance du zèle. Je ne saurais néanmoins me dire s'il y a plus d'utilité ou de désavantage pour les pauvres âmes conduites dans une voie si rigide. Sans flatterie, il me semble que le P. Patuzzi et ses adhérents auront peu à répondre; mais il ne faut pas s'inquiéter, dans le siècle où nous sommes, on ne défend que les règles du rigorisme.

Reggio, le 7 mai 1765.

» Joseph Muscari. »

(Le même abbé, après avoir avoir lu l'Apologie, écrivit la lettre suivante) :

« A mon retour de ma visite des monastères des deux Calabres, j'ai trouvé ici votre savante Apologie contre la réponse du P. Patuzzi. Pendant sa lecture, j'ai éprouvé un sensible plaisir en voyant vos raisons qui me paraissent convaincantes et faites pour renverser les objections de votre adversaire, et ses difficultés auxquelles il s'était efforcé de donner une grande importance. Je suis persuadé qu'il ne reste plus rien à votre adversaire à opposer, et

il devrait désormais céder à vos raisons lumineuses et suffisantes pour renverser tout préjugé. J'attends l'autre livre que vous me promettez (c'est l'Appendice), en réponse à la *Règle des actions* qui, je pense, serait mieux nommée le *Déréglement des actions*. Il me semble, monseigneur, que dans le siècle où nous sommes, s'est élevé de nouveau un pharisëisme rigoureux qui charge les pauvres âmes de péchés au point de les jeter dans le désespoir. Je vous prie de me recommander à Dieu dans vos prières, etc.

Reggio, 9 juillet 1765.

» MUSCARI. »

(La lettre suivante est du révérend P. Etienne Langobardi, administrateur de la congrégation des pieux ouvriers.)

« Il faut que je vous fasse des excuses pour ma négligence à vous féliciter de votre belle Apologie, faite en réponse au mauvais ouvrage du P. Patuzzi sur l'opinion probable. Je ne sais comment un tel homme a pu oser écrire de telles choses, dont les enfants eux-mêmes reconnaissent toute l'insuffisance et la fausseté. Sa manière d'écrire a soulevé même ses amis et ses adhérents. J'ai éprouvé un plaisir singulier en voyant avec quelle modestie et quelle force d'argumentation vous l'avez châtié. J'ai entendu un de ses amis dire : « Cette fois-ci, monseig. de Liguori a donné une forte leçon au P. Patuzzi, et un de ses partisans a dit que dans cet ouvrage vous aviez eu pour écolier le P. Patuzzi. » Et ayant fait lire votre Apologie à monseig. Spena, curé de

Chiaja, homme (comme vous le savez) consommé dans la théologie morale, ce curé m'a ingénuement avoué que votre ouvrage lui plaisait souverainement et qu'il n'y avait rien à ajouter. Je suis chargé de vous féliciter de sa part. J'en éprouve pareillement un grand plaisir en lisant, dans votre Appendice, les réflexions que vous avez faites sur la *Règle des mœurs ;* je les ai trouvées conformes au jugement que je portai sur elles à Rome, un jour que je vis ce livre dans la chambre d'un Père à qui je dis qu'aucune de ces propositions ne pouvaient passer. Je ne sais comment auraieut pu passer plusieurs propositions condamnées dans Baïus, surtout sur l'ignorance invincible des préceptes naturels qu'il nie, même dans les conséquences éloignées. Si cela subsistait il en résulterait, entre autres inconvénients, que quelqu'un agissant avec la conscience invinciblement erronée, devrait nécessairement pécher ; de sorte que la conscience étant contraire à la loi éternelle (il veut dire si la conscience dictait de faire une action contraire à la loi), soit qu'on agît ou qu'on n'agît pas, on pécherait nécessairement. Pardonnez-moi cette digression, et en vous priant de me recommander au Seigneur, etc. »

Naples, le 30 septembre 1765.

» Étienne LANGOBARDI. »

(La lettre suivante a été écrite de Sicile par un Père Provincial, dont je tais le nom par certains égards. C'est l'usage que grand nombre de personnes ne veulent point être connues pour probabilistes, redoutant les sarcasmes des probabilioristes, qui appellent les probabilistes ignorants.)

« En vous déclarant le défenseur des probabilistes par votre Dissertation, vous vous êtes attiré ces compliments dans les probabilioristes sont si prodigues. Mais c'est la *mode*; et c'est ainsi que l'on supplée à la disette des raisons; puisque pour le vulgaire et les ignorants un langage hardi et insolent remplace tout, et l'on croit que la raison est pour celui qui crie le plus haut. Mais vous, monseigneur, vous parlez en sage, et bien que vous fussiez provoqué, vous n'avez point voulu vous prévaloir de cet axiome : « Responde stulto secundum stultitiam suam. » Vous vous êtes contenté, avec votre modération ordinaire, d'exposer clairement et nettement la vérité, vous reposant seulement sur la solidité incontestable de vos raisonnements. Je ne puis vous dire avec quel plaisir j'ai lu votre Apologie. Le livre de Patuzzi avait fait du bruit ici, surtout à cause du décret qui condamnait soi-disant l'opinion probable, décret qu'il cite avec sa hardiesse ordinaire, et dont vous, monseigneur, vous montrez jusqu'à l'évidence toute la fausseté. Cela n'empêchera pas cependant le P. Patuzzi et ceux de son espèce de répéter hardiment toujours les mêmes choses. Il n'y a point de raison qui puisse convaincre celui qui écrit par esprit de parti. Il est une foule de savants appréciateurs du vrai, chez qui votre Apologie a trouvé les applaudissements qu'elle mérite et qui se sont défaits de la perplexité où les avait jetés l'intrépide hardiesse de Patuzzi qui publiait la condamnation du probabilisme. Je vous souhaite, monseigneur, de longues années pour la gloire du Seigneur et pour l'avantage de l'Église. »

(Lettre d'un Père de l'Oratoire de Palerme, homme fort connu par sa doctrine.)

« Vous ne pouvez vous figurer, monseigneur, avec quelle anxiété on attendait ici votre réponse contre le livre du P. Patuzzi, surtout votre réponse à la condamnation supposée du probabilisme. Mais je vous assure que maintenant à cette anxiété a succédé un plaisir indicible, lorsqu'on voit avec quelle force et quelle clarté vous répondez aux objections qui vous sont faites. Les deux principes ou fondements du probabilisme triomphent à merveille : si la loi *n'est point promulguée* ou si elle *n'est point certaine*, elle ne peut point obliger de toute éternité. Et à toutes les raisons et les autorités que vous donnez, vos adversaires ne peuvent opposer que des sophismes et des chicanes. Ensuite le décret de la S. C., touchant ladite condamnation, paraît sans force, puisque par la raison de la diversité entre la condamnation du livre ou des thèses, et les propositions condamnées par les souverains pontifes, il apparaît une notable différence, toutes les propositions du livre n'ayant pas été condamnées chacune en particulier, comme cela arrive dans de semblables occasions. Ensuite les lettres qui vous ont été adressées de Rome par des personnages si dignes de foi montrent suffisamment l'esprit de la S. C. et de Sa Sainteté. De proscrit qu'il était, voilà donc le probabilisme qui resplendit de gloire. Tous les vrais sages vous félicitent, monseigneur, d'avoir montré toute la clarté de la doctrine de saint Thomas et du probabilisme modéré.

Palerme, le 30 mai 1766.

» Nicolas Savio. »

(La lettre suivante est du révérend P. Mirabella, ex provincial et préfet des études des mineurs conventuels.)

« C'est avec beaucoup de joie que j'ai lu votre savante Apologie et votre Appendice contre les objections du P. Patuzzi ou du P. Antonin Meranda, qui confesse que l'usage de l'opinion probable est bon pour le règlement de conscience de chacun, mais non pour le règlement de celle des autres, tandis que ce serait avec bien plus de vérité qu'il aurait dit le contraire. J'ai admiré dans ces ouvrages la profondeur et la clarté des doctrines dans toutes les parties et surtout dans le fondement du probabilisme, c'est-à-dire que la loi douteuse n'oblige pas parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, et que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, choses qui sont si bien démontrées par des preuves incontestables que, suivant mon faible jugement, malgré tout ce que pourra faire votre adversaire, jamais il ne pourra en affaiblir la solidité. C'est pourquoi je vous remercie beaucoup, monseigneur, de ce que vous avez daigné me favoriser d'un exemplaire de vos ouvrages, où j'ai puisé la lumière indicible pour cette opinion que j'avais auparavant. Je vous en rends mille remerciements.

Mataloni, le 28 août 1765.

» Joseph MIRABELLA. »

« J'ai eu l'honneur de lire pour ainsi dire en courant votre courte et savante Dissertation sur l'usage modéré de l'opinion probable, ainsi que votre

Apologie; ma joie a été telle en les lisant, et j'ai tant admiré l'incontestabilité des deux principes sur lesquels vous appuyez votre jugement, c'est-à-dire que quand la loi est douteuse elle n'oblige pas, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, et que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, qu'en lisant une doctrine si solide il s'est élevé en moi un vif désir de me les procurer à tout prix, afin de pouvoir les lire et les relire avec plus de facilité; mais comme je sens qu'on ne peut facilement trouver de tels livres chez les libraires, parce qu'ils ne s'en sont point encore pourvus, je supplie votre grandeur de vouloir bien satisfaire mon désir, en daignant, si toutefois vous le pouvez, me faire la faveur de m'envoyer par la voie de Foggia, vos deux ouvrages. Je vous prie de me pardonner mon indiscrétion et de me croire prêt à accomplir tous vos commandements. Dans l'attente de ces derniers, j'ai l'honneur d'être, etc.

Saint-Sevérin, le 18 janvier 1765.

» F. Paul de Morcone, ex-provincial. »

(Lettre d'un savant théologien.)

« L'envoi de votre Apologie contre le P. Patuzzi m'a été fort agréable et je la lis avec un grand plaisir, et j'admire en elle non seulement la profondeur et la clarté des raisons, mais, avec mon faible talent, je vois renversées toutes les raisons du P. Patuzzi et des tutioristes, et réduite à rien sa réponse contre les solides raisons que vous avez apportées en faveur du probabilisme. C'est pourquoi la lecture de votre Apologie m'a tellement confirmé dans mon

opinion du probabilisme que je vois clairement toute la fausseté de l'opposition du P. Patuzzi et des tutioristes, et j'oserai même avancer que vous avez pour jamais renversé le tutiorisme ; c'est pourquoi je vous remercie beaucoup de l'envoi que vous m'avez fait de votre Apologie. Tous vos sincères amis vous saluent.

Foggia, le 5 septembre 1765.

» Carmine de Benedictis. »

(La lettre suivante a été écrite à un de ses amis par un chanoine très versé dans la théologie et les canons.)

« Mon cher ami, j'ai reçu votre lettre avec l'Apologie de l'illustrissime prélat, monseigneur de Liguori, en défense de sa Dissertation touchant l'usage modéré de l'opinion probable et la cause du probabilisme mise en doute par l'anonyme Adolphe Dositée. Parmi mes indispositions habituelles et mes occupations journalières, j'ai eu le plaisir de la lire avec cette attention que mérite la profondeur de l'auteur et la qualité de la matière, et je vous avouerai que j'en ai retiré un grand soulagement en y voyant anéanties les nombreuses équivoques suscitées en désespoir de cause par l'adversaire et établi le système bénin.

» Il me semble que la conviction de fausseté dont se gonfle faussement Dositée dans le titre de son livre, non seulement est réduite en fumée dans le corps de ses raisons et de ses distinctions inventées qui n'ont pu rien enlever à la force des principes établis sur la nécessité de la promulgation de la loi

éternelle, mais encore elles ont servi à les faire ressortir davantage. Il a parcouru, autant qu'il a pu et su, le champ du plus docte et modéré oppositeur; mais il ne s'est pas trouvé du calibre convenable pour se soutenir, il est inepte à remuer un peu la base de l'édifice fondé, ou même à ombrager ce brillant aspect dans sa moindre partie.

» Bien plus, si, comme je ne crois pas m'abuser, le feuillet du curé d'Avisio a mérité la censure de l'Église pour quelques propositions qui déviaient du juste probabilisme; l'Église pourra de même un jour approuver les principes qui l'ont placé dans son vrai système, lequel (car l'expérience fait assez connaître sa nécessité quand il faut conseiller quelque action dans les limites d'une morale délicate), s'observe dans la pratique; car il est trop nécessaire aux directeurs avec les pénitents placés quelquefois dans des circonstances telles qu'autrement ils seraient par la rigueur réduits au désespoir, et alors on réussirait au bon goût de Muratori qui, dans l'exposition de son excellent modèle de *Théologie morale*, et règle toujours son cours selon la doctrine des saints Pères, des conciles et des décrets du Saint-Siége romain, sans laisser à notre faible esprit une si grande liberté d'opiner et de décider et sans affecter dans le même temps une grande sévérité et âpreté.

» Je ne nie pas que quelques probabilistes ont abusé du système bénin en le réduisant à un excès intolérable; de telle sorte qu'il n'y avait aucune opinion relâchée qui ne fût soutenue par quelque apologie. Ce relâchement sans mesure, ces opinions effrénées devaient, par la réaction, assurer le triomphe du tutiorisme, on transportait en ligne droite

notre système du côté opposé. Ce qui arrive ordinairement, comme le remarque saint Bonaventure, à l'égard du système rigide de saint Augustin, sur la peine des enfants morts sans baptême : il montre que ce grand docteur de l'Église : « Abundanter ex» primit plus dicens et minus volens intelligi. » Il ajoute pour enseignement commun que : « In mori» bus documentum est, quod qui vult ab uno ex» tremorum pervenire ad medium, quasi debeat de» clinare ad aliud extremum. » Grâces au ciel, notre système est maintenant ramené dans ses vraies limites par la Dissertation de monseigneur Liguori; aussi j'en suis partisan. Je déplore au contraire l'excès opposé du tutiorisme et bien plus la rigueur affectée de ses défenseurs qui dégénère en espèce de sauvagerie : ils méritent le reproche de Jésus-Christ : « Quia clauditis regnum cœlorum antè ho» mines (Math.). » Cette dureté est d'autant plus pernicieuse que, sous prétexte de soutenir avec fermeté l'observation de la loi, ils soutiennent leur propre obstination, comme dit fort bien saint Cyrille : « Quia simulatione divinæ legis servandæ suam » voluntatem odiri proponit. »

» Je vous avouerai en terminant que, craignant d'être aveuglé par la préoccupation ou par l'esprit de parti, et connaissant ma propre faiblesse, j'ai eu soin de communiquer le livre à mes amis et à un grand nombre de ceux qui fréquentent l'académie de la morale, et ils ont tous été du même sentiment; plaise à Dieu de faire partager cette opinion à tous les pasteurs de son troupeau, afin qu'ils apaisent toutes ces discordes excitées par des avis différents et qu'il n'y ait plus qu'une seule manière de diriger ces âmes qui lui ont coûté si cher à racheter : et une

fois qu'aura disparue cette odieuse austérité qui, loin d'être utile, préjudicie au contraire au salut des âmes, chacun puisse, l'esprit tranquille, dire avec la sagesse : « Sentite de Domino in bonitate. »

Mentella, le 2 septembre 1765.

» Michel CLEMENTE. »

(L'auteur de la lettre suivante est un religieux lecteur en théologie, dont je tais le nom par certains égards; il dit dans sa lettre que jusqu'alors il avait été dans le doute; mais j'ai appris d'un autre côté qu'il était un chaleureux partisan du probabiliorisme.)

« Deux motifs : l'un d'affection, l'autre de remerciement, me poussent à me jeter à vos pieds et à vous baiser les mains, bien que je vous sois sans doute tout-à-fait inconnu. Votre belle Apologie, que j'ai lue et relue malgré mes grandes occupations qui me sont suscitées par ma charge de lecteur de théologie, m'a vraiment surpris. Je tiens pour certain que, pour éclaircir cette matière si importante, mais si embrouillée, il vous a fallu compulser une foule d'énormes in-folio. La solidité des principes, l'efficacité des raisons, l'application des doctrines, le sentiment des Pères, l'emploi des scolastiques, la distinction des points, la précision des réponses, la copie des allégations, le développement des sophismes et des équivoques, la pureté du style, la succincte récapitulation des matières, le choix même des lumières font en votre faveur une démonstration mathématique et réduisent à rien les niaiseries de votre adversaire. Je vous l'avouerai, d'après

mes nombreuses lectures de tous les ouvrages mis au jour dans ce siècle par les probabilistes et les probabilioristes, j'avais l'esprit confus et plein d'hésitation; mais votre Dissertation et surtout votre Apologie, non seulement m'ont fait sortir des ténèbres, mais m'ont tellement pénétré de la vérité de votre doctrine que l'autorité seule de l'Église pourrait me faire changer.

» Je ne veux plus ajouter qu'un mot à tout ce que je viens de dire, c'est que dans ces écrits j'ai trouvé réunies ensemble, chose si difficile, cette prudence et cette simplicité ordonnées par Jésus-Christ dans son Évangile. A cette hardiesse de votre adversaire et aux injures qu'il vous prodigue de toute part, vous n'opposez que la vérité et la douceur. C'est ainsi que vous soutenez la dignité du caractère épiscopal contre l'air magistral, dur et insultant de votre adversaire.

» Je voudrais en écrire davantage, mais je sais que les louanges vous déplaisent, à moins qu'elles ne retournent à Dieu, suprême dispensateur de tout bien, gloire donc et honneur éternel au Seigneur qui a éclairé votre esprit et qui a engagé votre plume, à écrire outre vos excellents ouvrages, cette Apologie que j'estime d'un grand prix pour toute l'Église, surtout dans ce siècle qu'elle a tout à redouter du rigorisme excessif. Je vous ai bien ennuyé par mon langage, mais pardonnez à la sincère affection et au profond respect que j'ai pour vous et à votre congrégation, l'ennui que je vous ai causé. Veuillez surtout me recommander au Seigneur, et si je puis vous être de quelque utilité, honorez-moi de vos ordres. »

Naples, le 10 avril 1765.

QUATRE APOLOGIES

DE LA

THÉOLOGIE MORALE

DU BIENHEUREUX

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI.



QUATRE APOLOGIES

DE LA

THÉOLOGIE MORALE

DU BIENHEUREUX

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI.

RÉPONSE

A UN AUTEUR QUI AVAIT CENSURÉ LE LIVRE SUR LA BIENHEUREUSE VIERGE, SOUS LE TITRE « GLOIRES DE MARIE, » AINSI QUE LA THÉOLOGIE MORALE DU BIENHEUREUX LIGUORI.

---

§ II. *Réponse à la censure de la Morale* (1).

L'auteur anonyme passe ensuite tout d'un coup à la censure de mon ouvrage de morale, et après en avoir parlé en termes très injurieux, il a la charité de m'avertir de défendre à mes frères de le lire, et cela dans l'intérêt de ma conscience. Je réponds à mon savant censeur (que je respecte, bien que je ne le connaisse pas), et je dis d'abord que certainement je n'ai point fait imprimé ma Morale pour me faire un nom et m'attirer des louanges. J'aurais été un insensé, si, après avoir abandonné le monde et m'être incorporé dans une congrégation pour y

(1) Le § I se trouve dans les ouvrages ascétiques, au volume des *Gloires de Marie.*

pleurer mes péchés, j'avais ensuite inutilement dépensé tant d'années de fatigue (puisque cet ouvrage me coûte depuis dix ans des travaux excessifs et ennuyeux). Pourquoi? pour en retirer bien peu de gloire, puisque, traitant un sujet si controversé, je devais bien supposer que tous ceux qui pensaient autrement, me contrediraient et me traiteraient d'homme trop rigide ou trop doux, comme en effet ces deux titres m'ont été donnés. En faisant cet ouvrage, je n'ai eu d'autre but que de rendre gloire à Dieu et de faire plaisir aux jeunes frères de ma compagnie dont l'institution est d'aller prêcher pendant neuf mois de l'année le peuple abandonné de la campagne. C'est pourquoi, m'apercevant que, comme missionnaires et aptes à recevoir les confessions, la science de la morale leur était d'une grande nécessité, j'ai fait cet ouvrage pour leur donner en raccourci la connaissance des doctrines les plus importantes, et surtout de beaucoup de bulles et décisions dont on n'avait point parlé dans aucun autre livre, et parce que je ne croyais pas à propos de donner à des jeunes gens tous autres livres de morale, parce qu'ils sont ou trop courts, ou trop volumineux, ou trop rigides, ou trop doux.

Quant au scrupule que veut m'imposer mon censeur pour les choses que j'ai écrites, je lui répondrai que je redoute beaucoup le compte que je dois rendre à Dieu, touchant ma mauvaise vie dans ce siècle (sur Jésus, mon rédempteur principalement, et ensuite sur Marie, mon avocate auprès de son fils, reposent toutes mes espérances de pardon); mais quant aux doctrines que j'ai émises dans mon ouvrage, je n'appréhende nullement d'avoir

à en rendre compte à Dieu. Dans les questions les plus douteuses, je n'ai rien négligé pour étudier les canons dans leur source; ainsi que les auteurs tant anciens que modernes qui ont traité de l'opinion rigide et douce, tels que Merbes, Gonet, Contenson, Noël Alexandre, Habert, Juénin, Cabassut, Concina, Colet, etc. Quand j'ai trouvé quelque passage d'un saint Père, touchant cette controverse, j'ai tâché de le noter avec ses propres paroles pour donner à son autorité tout le poids qu'elle méritait. En outre, j'ai eu soin de transcrire fidèlement saint Thomas, et de m'appuyer sur ses sentiments, en prenant le soin d'aller les puiser à leur source. Dans les controverses embrouillées, n'ayant pu résoudre mes doutes par la lecture des auteurs, j'ai eu soin de m'aider des conseils de divers docteurs.

Ensuite, dans le choix des opinions, j'ai toujours cherché à préférer la raison à l'autorité, et, avant d'émettre une opinion, j'ai fait mes efforts pour me placer dans une totale indifférence et me dépouiller de ces passions qui auraient pu me porter à défendre une opinion qui n'eût pas été assez fondée. Et je crois en avoir des preuves suffisantes, puisque, dans ma seconde édition, après de mûres réflexions, je n'ai pas craint de me rétracter sur beaucoup d'opinions que j'avais tenues dans ma première. Dans les questions, j'ai presque toujours donné mon avis pour satisfaire les lecteurs qui ont coutume de se dégoûter de ces auteurs de morale, qui, après avoir exposé les doutes, négligent de donner leur opinion; mais du reste j'ai rapporté les raisons principales de l'un et de l'autre parti pour que le lecteur pût prendre celles qui lui sembleraient les plus fondées. Instruit par les reproches adressés à certains auteurs, lors-

que j'ai trouvé des raisons convaincantes, je n'ai jamais osé donner pour probable l'opinion contraire. Quand ensuite je n'ai point trouvé de raisons convaincantes, je n'ai point osé condamner les opinions contraires à la mienne, comme le font trop facilement certains auteurs, qui réprouvent sans fondement certaines opinions avancées par de graves auteurs.

Je n'ai point ensuite fait difficulté de donner comme probables certaines opinions, quoique j'aie cru la mienne plus probable, parce que je tiens pour certain qu'on peut (du moins spéculativement parlant) ranger sur la même ligne des opinions qui sont vraiment probables en concours des plus probables; et parmi plusieurs raisons une me semble évidente, c'est que, si les plus probables, par rapport aux moins probables, pouvaient être regardées comme moralement certaines, on pourrait licitement suivre les plus probables, même dans les controverses sur l'invalidité des sacrements. Mais il est certain que dans celles-ci nous devons suivre les opinions plus sûres, ou au moins celles qui absolument sont moralement certaines, et non les plus probables. Du reste, je m'abstiens de décider si en pratique nous pouvons ou non suivre les opinions qui paraissent moins probables; je m'en tiens à ce que l'on a écrit, surtout dans ces derniers temps: *Utinam moderatiores se tenuissent!*

Quant à d'autres opinions, bien qu'elles ne me paraissent pas suffisamment probables, je n'ai point osé (comme je l'ai déjà dit) les condamner, n'entendant nullement par là les approuver, mais en remettre à d'autres le jugement; parce que j'ai éprouvé un égal scrupule (comme je crois que doit

l'avoir tout auteur de morale) à admettre certaines opinions non suffisamment fondées, et à condamner celles qui reposent sur quelques fondements, bien que je ne les crusse pas assez solides; instruit que je suis par saint Antonin (qui lui-même le tient de saint Thomas) qu'il est très dangereux de causer la perte des autres, en taxant de fautes graves ces actions qui ne sont point condamnées par autorité expresse des saintes Écritures, ou de l'Église, ou par la raison : « Nisi habeatur (ce sont les » paroles du saint) auctoritas expressa sacræ Scrip» turæ, aut Canonis, seu determinationis Ecclesiæ, » vel evidens ratio, nonnisi periculosissime deter» minatur; nam si determinetur, quod sit ibi mortale, » et non sit, mortaliter peccabit contra faciens; » quia omne quod est contra conscientiam ædificat » ad gehennam, etc. » (Part. 2, cap. XI, § 28.) Saint Raymond dit la même chose : « Unum tamen consulo, » quod non sis nimis pronus judicare mortalia pec» cata, ubi tibi non constat per certam Scripturam. » (Lib. 3, tit. *De pœnit. et remiss.* § 21.) Le P. Concina m'enseigne la même chose, en disant qu'on ne doit taxer aucune action de péché mortel, *nisi evidens ratio id suadeat*. Mais, me dira-t-on, vous vous êtes servi de mauvais principes, des principes des probabilistes. Je ne veux pas savoir si les principes que j'ai suivis sont ceux des probabilistes ou des anti-probabilistes, je voudrais seulement qu'on m'enseignât où je dois prendre ces principes pour me déterminer dans les questions. Dans les saintes Écritures, j'en trouve beaucoup, mais elles ne sont pas propres à décider toutes les controverses morales. C'est ce qu'enseigne sagement Louis Muratori dans son savant Traité de jurisprudence, où il dit

que dans l'Écriture on ne trouve pas des principes clairs pour décider toutes les questions de morale. On ne retrouve pas non plus ces principes dans les Saints Pères, car dans leurs livres ils ont fort peu traité des cas moraux, attentifs qu'ils étaient à déterminer les dogmes de la foi au milieu de tant d'hérétiques qui désolaient les premiers temps de l'Eglise. Les sacrés canons pareillement ont établi fort peu de choses touchant les mœurs. La science de la morale au contraire est si vaste et si obscure, que quand une raison est certaine pour les uns elle est incertaine pour les autres. Que d'auteurs de l'opinion la plus rigide ont soulevé certaines questions qui ont été ensuite regardées par les probabilistes plus doux comme hors de saison! Je pourrais en citer un grand nombre d'exemples; je me contente de dire que souvent une raison nous persuade aujourd'hui, et demain ne le fait pas.

Or, dans une science aussi obscure, où il est si dangereux (comme nous l'avons vu) d'approuver et de condamner les opinions, il me semble qu'il n'y a pas de moyen plus sûr pour ne point errer que de suivre la règle approuvée par tous les sages c'est-à-dire que dans les sciences on doit suivre de préférence les principes reçus par les savants : « Ubi » est aliqua obscuritas, id sequendum est in praxi, » quod prudentissimi quique judicant. » C'est ainsi que parle le savant continuateur de Tournely, en parlant d'une opinion plus communément reçue, bien qu'elle eût beaucoup de contradicteurs. Je crois donc avec raison ne m'être point trompé en suivant ces principes qui d'un côté m'ont paru les plus conformes à la raison, et que d'un autre côté j'ai vu depuis long-temps approuvés par les théolo-

giens tant anciens que modernes ; et ne me croyant point ensuite le talent, et n'espérant pas même pouvoir l'acquérir, pour peser et discerner parmi ces savants ceux qui étaient les plus sages, j'ai cru devoir me conformer à ces principes que j'ai remarqué avoir été reçus par la plus grande partie des auteurs qu'on regardait communément comme pieux et savants, et qui ont taité *ex professo* la science morale, et ont fait imprimer leurs livres à la face de l'Église, qui sans aucun doute a examiné leurs ouvrages et leurs principes.

On ne peut pas dire ici que l'Église n'approuve pas tout ce qu'elle ne condamne pas, et qu'elle ne fait souvent que tolérer, car cela peut se dire en parlant des opinions particulières, mais non de celles qui contiennent des doctrines générales, tels que les principes de la morale dont dépend ensuite la direction des consciences dans tous les cas particuliers ; car saint Augustin dit (*Epistola* CXIX) : « Ecclesia Dei multa tolerat, et tamen quæ sunt contra fidem sanctam, vel bonam vitam, nec approbat, nec tacet, nec facit. » Et saint Thomas (*Quodlib.*, IX, art. 15) enseigne : « Quod vergit in commune periculum, non est ab Ecclesia sustinendum. Sed Ecclesia sustinet, ergo non est periculum peccati mortalis. »

L'auteur me reproche ensuite deux propositions. D'abord j'ai écrit dans ma deuxième édition (où j'ai réformé ma première, et c'est à cette fin que je l'ai faite) ce qui suit : « Quod autem dicit Busembaum hic, quod confessarius debet absolvere pœnitentem, etsi judicet falsam illius opinionem ; intelligendum, » (j'ai limité ainsi la doctrine de Busembaum et des autres docteurs qui la suivent,)

« nisi judicet omnino falsam; quia tunc nec tenetur,
» nec potest absolvere ; cum pœnitens, præsertim
» rudis, teneatur hoc casu suam dimittere opinio-
» nem, aliter non esset bene dispositus, ut recte
» advertunt Lugo, et auctor *De offic. confess.*, apud
» Lacroix. Secus vero, si opinio illa haberet aliquam
» existimatam probabilitatem, ita ut reputetur vere
» probabilis inter DD. probatæ auctoritatis ; tunc
» enim, si pœnitens tenet eam ut probabilem, con-
» fessarius, quamvis putet improbabilem (*non im-*
» *probabilissimam*), tenetur eum absolvere, semper
» ac illa opinio non sit omnino improbabilis ex evi-
» dentia rationis, aut ex prohibitione Ecclesiæ. » La même chose est dite au liv. I, n. 25, vers. *Quod autem.* J'en ai déjà donné la raison, c'est que le pénitent n'est pas tenu de suivre l'opinion du confesseur pour être jugé disposé, mais il suffit qu'il se forme la conscience, c'est-à-dire le sentiment pratique d'agir avec droiture en suivant l'opinion qu'il juge solidement probable. Et le confesseur n'est point le juge des controverses; mais, d'après la déclaration du concile de Trente (sess. 13, chap. VI et VIII) il n'a ce titre que dans deux circonstances : d'abord lorsqu'il s'agit de juger de la gravité ou de la légèreté des péchés selon la connaissance qu'ils en ont, et de la pénitence à imposer; ensuite lorsqu'il s'agit de juger la qualité de la douleur ou bon propos quant aux fautes certaines; parce que, quant à celles qui sont douteuses, il suffit, comme il a été dit, que le pénitent se croie bien fondé (quoique le confesseur pense le contraire) à suivre avec sûreté son opinion pour être suffisamment disposé et avoir droit à l'absolution à cause de la confession faite de ses péchés. De sorte qu'alors le confesseur lui ferait

une injustice s'il refusait de l'absoudre, comme le disent Soto Tolède, Navarre, Suarez, Laymann, et une foule innombrable d'autres docteurs. Autrement, lors même que le pénitent serait plus savant que le confesseur, et que son opinion serait vraiment probable en pratique, même plus probable et plus encore moralement certaine, le confesseur pourrait, ne jugeant pas cette opinion assez probable, lui refuser l'absolution après avoir entendu ses péchés; de sorte que pour son doute il arriverait à refuser cette absolution à laquelle le pénitent a un droit certain, chose que je ne puis pas et que je n'ai jamais pu comprendre pouvoir être faite en bonne conscience; néanmoins des auteurs disent qu'on peut et qu'on doit le faire; *ipsi videant*.

Mais je trouve que ce que j'ai dit est non seulement enseigné par les probabilistes, mais encore par les probabilioristes et les auteurs anciens, qui sont regardés comme favorisant l'opinion rigide. Cabassut (*Theor. jur.*, lib. III, cap. xv, n. 13) parle ainsi: « Quivis confessarius absolvere debet pœnitentem qui non vult ab opere abstinere, quod secundum probabilem piorum et doctorum aliquot hominum non reprobatam Ecclesia auctoritatem est licitum, quamvis juxta probabilem pariter aliorum auctoritatem, quam ipse sequitur confessarius, habeatur ut minus probabilis. » Il faut qu'on sache que cet auteur est probabilioriste, et que parmi ces derniers c'est une maxime certaine qu'on ne peut pas suivre l'opinion probable qui se trouve en concurrence avec une plus probable, à la différence des probabilistes qui pensent le contraire. Le card. Tolet (lib III, cap. xx, n. 7) dit: « Cum aliquid sub opinione, si casu accidit, confessarium esse

» opinionis esse illicitum, et pœnitens, esse licitum, » potest pœnitens obligare confessarium, ut ipsum » absolvat in sua opinione. » Silvius dit aussi (2. 2. qu. 154, art. 2) : « Si confessarii non possint clare » percipere, utrum ibi sit mortale, an solum veniale, » persuadeant quoad possunt ut pœnitens abstineat, » si tamen nollit, non ei faciant conscientiam de » mortali, ne deinceps mortaliter peccet, ubi aliquis » non peccaret, neque absolutionem negent. » Mais abandonnant tous les autres, je crois devoir particulièrement rapporter ici l'autorité de saint Antonin qui (p. 3, tit. 17, cap. XVI, § 2) écrit ainsi : « Caveat confessor, ne sit præceps ad dandam sen» tentiam de mortali, quando non est certus, et » clarus ; et ubi in aliqua materia sunt variæ opinio» nes, quampluriuin et solemnium doctorum... con» sultet quod tutius est, non tamen contemnet con» trariam opinionem tenentes, nec propter hoc » deneget absolutionem. » Ensuite il ajoute : « Si » autem omnino conscientia confessoris dictaret, » illud esse mortale. » Il dit qu'alors on ne peut pas absoudre le pénitent : mais quand ? lorsque *conscientia omnino dictaret, illud esse mortale.* Et dans un autre endroit (p. 3, tit. 16, cap. XX *in fine*) il dit plus clairement : « Si credit (confessarius) quod sit » peccatum, debet ei conscientiam facere, quod » confitens diligenter se informet de illo facto, » utrum sit peccatum. Sed dato, quod ille non vel» let cognoscere, illud esse peccatum, nihilominus » tenetur eum absolvere, nec reputare eum inhabi» lem ad absolutionem : quia ex ratione, et non ex » protervia hæc opinio est. » J'ajoute seulement ici et je répète la doctrine de saint Raymond qui, parlant du confesseur, dit : « Unum tamen consulo, quod

» non sis nimis pronus indicare mortalia peccata, » ubi tibi non constat per certam Scripturam. »

Mon censeur m'oppose la prop. 3 condamnée par Innocent XI où il était dit : « Generatim, dum » probabilitate sive intrinseca, sive extrinseca, quan» tumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non » exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter » agimus. » Mais il est évident que la proposition parle de celui qui agit (*confisi aliquid agimus*), et non du confesseur qui absout le pénitent bien disposé. Autre est le fait du pénitent qui veut agir selon l'opinion qu'il regarde comme probable : autre est le fait du confesseur qui absout le pénitent qui tient cette opinion pour gravement probable (bien que le confesseur la regarde comme faiblement probable). De sorte qu'il est bien disposé et a droit pour cela à l'absolution, puisqu'alors le confesseur ne suit pas cette opinion, mais seulement *negative se habet*, touchant la vérité de l'opinion si elle a une grave ou une faible probabilité, et en l'observant il ne fait que ne pas le condamner comme mal disposé et lui rendre le droit qu'il a à l'absolution.

Il ne faut pas dire qu'en absolvant, le confesseur agit, parce qu'on doit ici considérer les diverses intentions que doivent avoir le pénitent et le confesseur. Le pénitent, pour agir selon une opinion, doit examiner si la probabilité de cette opinion est vraiment grave et fondée; autrement s'il la tient pour faible ou pour douteuse (ce qui est la même chose) il ne peut pas agir selon cette opinion. Le confesseur au contraire, n'étant pas juge (comme nous l'avons dit) de la vérité des opinions, n'est point obligé d'examiner si l'opinion que veut suivre le pénitent est certainement probable ; mais toutes les

fois qu'il ne la tient pas pour tout-à-fait fausse, de sorte qu'il est dans le doute si elle est vaine ou non, il doit seulement examiner la disposition du pénitent, s'il a vraiment formé le sentiment (*dictamen*) que cette opinion est certainement probable, et qu'avec elle il peut licitement agir, parce qu'il a un droit certain à l'absolution.

L'auteur anonyme me critique, en second lieu, parce que je ne réprouve pas l'opinion de Lessius, des théologiens de Salamanque, de Sporer et d'autres qui ont parlé ainsi (qu'on voie au liv. III, n. 391, vers. *Quando*): « Si fœmina sit tibi consanguinitate valde propinqua, posses, etiam fœmina ad copulam consentiente, ejus invasorem, occidere, si alias tuam infamiam evitare nequeas. » Dans la première édition de ma Morale, j'ai dit que cette opinion n'était point soutenable, et je m'étais fondé sur le texte du ch. *Si vero* 1, *de sent. excom.*, où il est dit que celui qui frappe le clerc *turpiter agentem cum matre, filia aut sorore*, est exempt de l'excommunication, mais non pas de la faute. Mais dans ma seconde édition, comme j'ai (je le répète) le plus grand scrupule à condamner les opinions qui ont quelque notable fondement, ayant mieux considéré la chose, je n'ai pas osé condamner cette opinion.

L'auteur m'oppose à ce sujet la proposition 18, condamnée par Alexandre VII, où il est dit: « Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam judicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare. » Mon censeur dit donc que de même que l'accusé ne peut pas tuer le juge pour éviter la conséquence d'une injuste sentence, de même le mari

ne peut pas tuer l'adultère pour éviter l'infamie. Mais qui ne voit pas la différence existant entre le cas de l'opinion des docteurs cités et le cas de la proposition condamnée? Dans le cas de la proposition, il est évident qu'on ne peut pas tuer le juge, d'abord parce qu'ici (quoi qu'en dise l'auteur de la proposition) il y a toujours d'autres moyens de prouver son innocence et d'échapper à l'injuste sentence, parce que ensuite, si on admettait la proposition, les coupables pourraient facilement se persuader (aveuglés par la passion et leur propre intérêt) qu'ils ont été injustement condamnés, et, au grand préjudice de l'État, il se commettrait une foule d'homicides injustes. Mais on ne rencontre pas les mêmes inconvénients dans le cas de l'opinion citée plus haut, où on considère qu'il n'y a pas d'autres moyens d'éviter l'infamie, et où certainement il n'y a pas le danger de l'illusion.

Du reste, que pour éviter l'infamie de fait (non de paroles ou de signes) il soit permis de tuer l'assaillant, c'est ce qu'ont dit une foule de graves auteurs, tels que Navarre, Molina, De Lugo, Lessius, Vasquez, Laymann, Azor, Filiutius, Cardenas, Pichler, Roncaglia, Sporer, Tapia, Fagundez, etc. (qu'on voie au liv. III, n. 381, ou sont cités les passages), et la raison c'est que, bien qu'on doive préférer la vie de son prochain à son propre honneur, cela ne doit avoir lieu que quand le prochain se trouve dans une extrême nécessité, mais non pas quand il s'est de lui-même exposé au danger de la mort. Autrement, cet homme, qui est en état de grâce, ne pourrait pas tuer cet autre, qui est en état de péché mortel, qui veut attenter à sa vie, puisque la vie spirituelle du prochain doit certainement

être préférée à sa propre vie temporelle : mais nous avons plusieurs textes des canons qui disent que chacun peut tuer celui qui veut lui ôter la vie. C'est ainsi qu'il est dit au ch. *Significasti* VIII, *de homic.*, et dans le chap. *Si vero* III, *de sent. excom.*, où il est écrit : « Cum vim vi repellere omnes leges, om» niaque jura permittant, etc. » Et cela est fondé sur l'Écriture : « Si effringens fur domum, sive suffo» diens inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus » fuerit, percussor non erit reus sanguinis. » (Exod. XXII.) Et, sur ce texte, saint Thomas (2. 2. q. 74, art. 7) écrit : « Sed multo magis licitum est defen» dere propriam vitam quam propriam domum; » ce qui prouve que le saint docteur a pensé que non seulement il est permis de tuer celui qui menace notre vie, mais encore celui qui veut nous enlever des choses d'une grande valeur, et à plus forte raison notre honneur. Et pourquoi? parce que l'injuste agresseur s'expose volontairement au danger de la mort; aussi est-ce à sa propre malice seule qu'on doit imputer sa mort si elle lui est donnée.

Je termine. Mon censeur, sans avoir observé mon livre (je parle de la seconde édition, et non de la première que j'ai corrigée, comme il le sait avec son *Deo gratias*), le montre comme un livre pernicieux et rempli de faussetés, et il va jusqu'à me dire : « Tu auctoritate qua polles, qui præsul es, » absoluto æternoque præcepto prohibe eis (*à mes* » *frères*) ut imposterum tuam hanc theologiam ab» jiciant procul a corde, a manibus, etiam a cella. » Mais, au contraire, notre saint père le pape Benoît XIV, qui, outre ses autres talents, est si versé dans la science de la théologie morale, dit tout l'opposé de ce que veut me persuader mon censeur.

Dans la lettre qu'il m'envoya avec tant de bonté lorsque je lui fis présenter mon ouvrage, il m'écrivit : « Je vous remercie beaucoup de votre présent ; après avoir parcouru votre Morale, je l'ai trouvée remplie de bonnes notices : vous pouvez compter sur la reconnaissance publique. Je le lirai souvent, et j'espère que plus je le lirai, plus il correspondra à tout ce que j'ai lu. » Du reste, je déclare que je ne veux plus répondre aux censures qui pourront s'élever contre ma Morale, m'en référant d'abord au jugement de la sainte Église et ensuite au discernement des lecteurs.

RÉPONSE APOLOGÉTIQUE DU BIENHEUREUX ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI, A UNE LETTRE D'UN RELIGIEUX SUR L'USAGE DE L'OPINION ÉGALEMENT PROBABLE.

TRÈS RÉVÉREND PÈRE, ETC.

Je reçois votre longue lettre où vous avez mêlé les louanges aux conseils, aux avertissements, aux reproches et aux terreurs. Je devrais, moi aussi, répondre longuement à tout ce qu'elle renferme, mais les soins de l'épiscopat ne me le permettent point. Je répondrai cependant brièvement le mieux qu'il me sera possible. Vous me dites, en premier lieu, « que vous êtes étonné que, moi qui cherche à montrer tous les dehors d'une vie exemplaire (autant aurait valu dire que moi qui cherche à tromper le monde), je tienne ensuite une doctrine si peu saine, en défendant l'usage de l'opinion également probable. » Mon père, je juge et je vois tout le contraire: je vois que ma vie n'est ni bonne ni exemplaire, mais remplie de fautes; mais je suis

persuadé que mon système touchant le probabilisme, suivant ce que j'ai écrit dans ma dernière Dissertation livrée à l'impression, est très sain et très certain. J'y ai prouvé qu'il n'est point permis de se servir de l'opinion moins probable et moins sûre, quand celle qui tient pour la loi est notablement et certainement plus probable, parce que dans ce cas l'opinion plus sûre n'est point douteuse, mais est moralement certaine ou presque moralement certaine. Mais il est bien permis au contraire de se servir de l'opinion probable, quand elle est également ou presque également probable; car alors la loi est douteuse, et pour cela n'oblige pas, parce que la loi incertaine ne peut pas entraîner une obligation certaine : principe que je crois avoir si clairement prouvé avec la doctrine des saints Pères, et spécialement de saint Thomas et des autres partisans de l'opinion rigide, que je ne sais comment on peut le contredire.

Vous me dites « qu'il faut suivre la doctrine pure, la morale chrétienne, la règle de l'Évangile et la théologie des Pères. » Oh ! les belles paroles! Puis vous ajoutez que « pour régler les habitudes, nous devons abandonner les probabilistes pour suivre l'Écriture, les conciles, les canons et les saints Pères. » Voilà le dire accoutumé de messieurs les probabilioristes. Mais doucement, mon père, voyons vos objections une à une. Quant à la *doctrine pure*, je réponds qu'elle enseigne qu'il est de grande perfection de suivre les opinions plus sûres, mais elle n'enseigne pas cette doctrine pure que tout homme est tenu de les suivre sous peine grave, puisque nous n'avons pas de loi qui nous y contraigne. Vouloir que toutes les opinions probables pour

la loi, lors même qu'elles sont douteuses, soient des lois, c'est vouloir ajouter une foule de lois innombrables à celles que nous avons. Il est aussi défendu de joindre de nouvelles lois aux anciennes que d'abroger celles qui sont en vigueur: « Non » addetis ad verbum quod vobis loquar, nec aufe- » retis ex eo. » (Deuter., IV, 2.) Plût à Dieu que les fidèles observassent les lois certaines sans les obliger à observer celles qui sont douteuses! Le malheur, c'est qu'ils ne suivent même pas celles qui sont certaines, et c'est ce qui les perd. Mais, en parlant des directeurs des consciences, peut-être leur sainteté et leur perfection consistent-elles à suivre et à enseigner comme certaines les lois douteuses? Ce n'est point là de la sainteté ni de la perfection, mais de la présomption et de l'indiscrétion. Saint Thomas, commentant ce passage de saint Matthieu (XXIII, 4): « Alligant enim onera gravia, etc., » dit que c'est une notable présomption que d'ajouter de nouveaux préceptes: « Adjiciunt præceptis Dei » gravissima onera, et ideo notatur præsumptio eo- » rum, qui alligant onera super onera. » Et saint Bernard, expliquant ce texte de l'Ecclésiaste (VII, 17): *Nolli esse justus multum*, écrit: « Noli nimium » justus esse, non quod justitia bona non sit, sed » quia, dum adhuc infirmi sumus, oportet ipsa bona » gratia temperari, ne forte indiscretionis vitium » incurramus. » (Serm. IV, in psal. *Qui habitat.*) Saint Grégoire de Naziance avait avant lui écrit la même chose: « Ne magno opere justus sis. Hanc » enim (regulam) defectus et excessus æque labefac- » tant, non secus ac additio aliqua, aut subtractio. » Nemo igitur sit sapientior, quam conveniat, nec » lege exactior. » (Orat. XXVI.)

de cette règle, sinon que, quand nous nous trouvons dans le doute, nous devons suivre l'opinion plus sûre? Ceci est certain, car il n'est pas permis en pratique d'agir sans la certitude morale de l'honnêteté de l'action, selon ce qu'enseigne l'apôtre: « Quod non est ex fide, peccatum est. » (Rom., xiv, n. 23.) Mais que fait ensuite cette règle à notre système, quand la conscience, par quelque principe certain réfléchi, est hors du doute (comme je l'ai prouvé au long dans ma Dissertation, et comme je le prouverai ici en peu de mots), de manière qu'elle est moralement certaine de bien agir?

Vous m'écrivez en outre que « la règle de suivre l'opinion plus sûre rend plus sûr le salut éternel. » Mais avant de répondre à ce point, je désirerais savoir de vous si véritablement vous croyez que ceux qui viennent se confesser aux probabilioristes mènent une vie plus innocente, et commettent moins de péchés que les autres avec toutes les obligations qu'ils ont plus que les autres? Pour moi, je ne le crois pas. Maintenant je réponds et je dis que l'opinion rigide (comme on le prétend), quelque sûre qu'elle soit, n'est cependant pas la plus sûre (communément parlant) pour le salut des âmes, puisqu'elle les expose à beaucoup plus de périls de pécher et de se damner: « Multa sunt (écrit le P. Bancel, dominicain), quæ tutius est facere, sed simul etiam tutius est non se credere obligatum ad ea facienda, nisi moraliter constet de tali obligatione. » (Tom. v, *Brev. univ. theol.*, p. 11, tract. qu. 5, art. 5.) Sylvestre écrit la même chose: « Licet sit tutius statim confiteri quam differe; non tamen est tutius tenere, quod sic obligemur. » Selon le sentiment que tenait saint Bonaventure, Jean Gerson avait

avant eux écrit la même chose : « Doctores non de-
» bent esse faciles ad asserendum, aliqua esse pec-
» cata mortalia, ubi non sunt certissimi de re; non
» per ejusmodi assertiones rigidas in rebus universis
» nequaquam eriguntur homines a luto peccatorum,
» sed in illud profondius quia desperatius, demer-
» guntur » (*De vita spirit.* Lect. 4.)

Mais prévoyant ce que je dois vous répondre sur ce point vous me dites que « de même que les calvinistes disent qu'on est plus sûr de se sauver dans leur secte, en niant la nécessité des bonnes œuvres, de même, vous autres, vous dites aussi qu'il est plus facile de se sauver dans votre système, en niant la nécessité de suivre les opinions plus sûres. » Je vous suis obligé, mon père, de l'honneur que vous me faites d'assimiler ma réponse à un blasphème de Calvin. Mais je vous demanderai : Cette opinion de Calvin est-elle par hasard moralement certaine ? Non seulement elle n'est pas certaine, mais elle n'est même pas probable ; elle est au contraire certainement fausse et opposée à ce qu'enseigne l'Eglise catholique. Et qui ne sait d'ailleurs qu'en matière de foi nous devons toujours suivre les opinions plus sûres ? Qu'y a-t-il de semblable entre tenir en matière de foi une opinion certainement erronée, et tenir en matière de mœurs une opinion moralement certaine ?

Vous me dites « qu'aujourd'hui le système des probabilioristes est bien célèbre, et qu'il est maintenant communément embrassé par les évêques, les confesseurs et les littérateurs. » Que ce système soit aujourd'hui bien célèbre, mon père, je voudrais vous croire, mais je ne le puis, car on voit tout le contraire ; puisque, bien que le système ri-

parlant) ne doive conseiller à ses pénitents de suivre les opinions les plus raisonnables et les plus sûres. Enfin, lors même que ce serait un précepte et non un conseil, il n'y aurait de réprouvé que l'usage de l'opinion moins probable, et non l'usage de l'opinion également probable.

Du reste, avant ce temps, c'est-à-dire en 1557, où le P. Médina expliqua plus clairement le probabilisme, et le défendit, l'opinion bénigne a été pendant beaucoup d'années (les uns disent pendant cent ans environ, d'autres quatre-vingts ans: ce fut au moins pendant soixante à soixante-dix ans) commune parmi les théologiens, comme le confesse le P. Concina; et si alors cette opinion était commune, elle était aussi la doctrine des prédicateurs et des confesseurs. Si donc l'Église, pendant tant d'années, ne condamna pas une opinion si détestable (comme vous la qualifiez) et si pernicieuse, devrons-nous dire que l'Église, en ne réprouvant pas cette erreur, l'approuva pendant tant d'années, et tint ainsi les fidèles dans l'erreur, selon la règle du pape Innocent: « Error, cui non resistitur, approbatur. » (In can. *Error*, III, dist. 82.) On ne peut pas dire que l'Église ne condamne pas toujours toutes les opinions improbables, mais qu'elle en tolère beaucoup; car cela serait bon pour les opinions particulières, mais non pas pour celles qui emportent, comme celle-ci, un règlement universel des consciences pour tous les cas particuliers: « Ecclesia Dei (dit saint Augustin) multa tolerat, et tamen quæ sunt contra fidem sanctam, vel bonam vitam, nec approbat, nec tacet. » (Epistol. 119.) Bien plus, S. Thomas enseigne que quand l'Église tolère une opinion, qui, si elle n'est pas raisonnable,

pourrait causer un dommage commun, on présume alors que non seulement elle la tolère, mais qu'elle l'approuve même; c'est ainsi qu'il parle dans le *Quodlib.*, IX, art. 15, où, traitant de la question de savoir s'il est permis d'avoir plusieurs prébendes, il répond: « Quod vergit in commune periculum, » non est ab Ecclesia sustinendum; sed Ecclesia sus» tinet, ut aliqui habeant plures præbendas: ergo » in hoc non est periculum peccati mortalis. »

Vous m'écrivez en outre, mon père, que « les évêques devraient interdire les auteurs probabilistes, parce que ces derniers sont trop misérables. » Mais ce soin d'interdire de tels livres appartient non aux évêques, mais bien aux souverains pontifes, qui ont le gouvernement universel de l'Église. Puisque nous voyons qu'ils les laissent courir dans les mains de tout le monde, nous devons donc supposer qu'ils ne sont pas pernicieux, comme vous le voulez. Mais puisque vous dites, mon père, qu'on doit les défendre, parce qu'ils sont trop pernicieux, pourquoi ne dites-vous pas aussi qu'on doit en même temps prohiber tous les auteurs trop rigides? car, eux aussi, peuvent causer bien du dommage; ils peuvent même procurer la perte d'un plus grand nombre d'âmes. C'est ce dont se plaint monseig. de Saint-Pons dans sa lettre, où il dit qu'aujourd'hui on crie beaucoup contre la morale relâchée, et qu'on ne s'élève pas, comme on le devrait, contre le rigorisme excessif: « L'Église (écrit-il à la pag. 61) a eu la consolation de voir finir le règne du relâchement de la morale, mais elle a eu ensuite la douleur de voir se montrer à sa place un rigorisme immodéré. Cette seconde erreur est aujourd'hui de mode.» Et, en vérité, dans le siècle passé, beaucoup de

probabilistes, par le désir (mais un désir indiscret et injuste) de délivrer les âmes des fautes formelles, se sont trop avancés en appelant probables beaucoup d'opinions pernicieuses, se trompant non en approuvant les opinions probables, mais en appelant probables celles qui étaient licencieuses. C'est pourquoi l'Eglise a proscrit plusieurs opinions, non parce qu'elles étaient regardées comme tutioristes ou probabilioristes, mais parce qu'elles étaient faussement appelées probables, quand elles n'étaient qu'improbables; telles sont les propositions 27 et 40 condamnées par Alexandre VII, et les 1, 3, 6, 35, 44 et 57 condamnées par Innocent XI. Elles furent toutes condamnées, parce qu'il y était dit: « Probabile est, etc. » C'est donc avec raison que beaucoup d'opinions de casuistes ont été condamnées, et qu'une foule d'autres, à mon avis, devraient l'être. Mais aujourd'hui, comme le dit sagement le prélat français que je viens de nommer, ce relâchement de la morale a cessé. C'est pourquoi il écrit: « Les maîtres de la morale relâchée ont disparu; mais à leur place se sont élevés de nouveaux maîtres dont les maximes sont beaucoup plus insupportables, car elles mettent les hommes dans le désespoir; ces maximes ne pourraient que corrompre les habitudes. Le nombre de ceux qui excusent leurs mauvaises habitudes avec ce rigorisme qui règne aujourd'hui et fait rétrograder la morale, le nombre, dis-je, de ceux-ci est beaucoup plus grand que le nombre de ceux qui ont prétendu s'excuser avec l'autorité de la morale relâchée. »

Vous m'écrivez encore que « j'ai suivi cette opinion, parce que je suis trop passionné pour les PP. jésuites. » J'ai, il est vrai, un très grand res-

pect pour ces Pères, mais je dis que je n'ai jamais été à leur école ni dans leurs séminaires. Sachez, mon père, que dans mes études ecclésiastiques, j'eus pour maîtres des partisans de l'opinion rigide; et le premier livre de morale que je lus, fut celui de Genet, chef des probabilioristes, et pendant longtemps je fus un chaleureux défenseur du probabilisme. Mais ensuite, considérant les raisons de l'opinion contraire, et principalement celle sur laquelle j'ai fondé ma Dissertation, c'est-à-dire que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, je changeai de manière de penser. Mais ne serais-je pas un insensé, si, après avoir abandonné le monde pour me sauver, je voulais défendre une opinion contre ma conscience? Et pourquoi le ferais-je? pour être agréable aux jésuites? Vous m'appelez, mon père, je cite vos paroles, *un homme savant et pieux*, et vous voulez ensuite croire cela, ou au moins le soupçonner, comme je le vois d'après ce que vous m'écrivez? Vous pouvez voir dans mon ouvrage de morale que, dans toutes les opinions où la raison ne me persuade pas, je m'éloigne des opinions tenues par les auteurs jésuites et les autres religieux. Je révère infiniment les jésuites et tous les religieux, mais pour ce qui regarde la morale, je suis ce que me dicte ma conscience, et partout où la raison l'emporte, je fais fort peu de cas de l'autorité des moralistes.

Enfin, mon père, vous cherchez à m'attirer en m'avertissant « de considérer qu'après ma mort, j'aurai à rendre compte à Dieu de mon système. » Mais avant de répondre, dites-moi, je vous prie, par hasard croyez-vous que tous les probabilistes sont damnés,

lors même qu'ils ont écrit de bonne foi ? et qu'il ne se trouve pas parmi eux des hommes d'une piété remarquable dont on a écrit la vie? Mais, mon père pourquoi les croyez-vous damnés ? Serait-ce, par hasard, parce que vous pensez que dans les préceptes naturels, même pour les conclusions médiates et éloignées des premiers principes, on ne peut admettre la bonne foi et l'ignorance invincible? Mais cette opinion, mon père, est contraire à ce qu'enseigne expressément saint Thomas avec saint Augustin dans plusieurs endroits: « Ignorantia quæ est omnino involuntaria, non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit: Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignoras, sed si scire neglexeris. » (Liv. II, qu. 9, art. 8.) Et dans un autre endroit: « Si vero ignorantia sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato. » (1. 2. 76, a. 3.) De plus, cette opinion a certainement été condamnée (bien qu'indirectement) par l'Église dans la proposition 2 de Baius qui disait: « Tametsi detur ignorantia juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ non excusat a peccato. » Elle est en outre réprouvée communément par tout le monde, même par les probabilioristes, et spécialement par le P. Gonet qui l'appelle improbable. J'ajoute que si jamais cette opinion était vraie, beaucoup de probabilioristes même seraient damnés à cause de leurs opinions. Je trouve certaines opinions qui sont approuvées même par le P. Concina, qui, d'après son système, étaient pour lui moralement certaines, mais qui dans la vérité sont certainement erronées; chose qui fait voir que l'ap-

probation des opinions erronées ne naît pas du système de l'opinion probable, mais de la faiblesse et de l'obscurité de l'esprit humain.

Mais revenons à notre sujet. Quant à la terreur que vous voulez m'inspirer, j'avoue, mon cher père, que je ne suis point un saint, mais un pauvre pécheur, qui redoute beaucoup le compte que je dois rendre à Dieu pour avoir si mal répondu à ses miséricordes; mais je ne le redoute nullement pour le système que j'ai défendu. Je suis sûr et certain que je ne me damne point ni ne puis me damner à cause de cette opinion, puisque je la tiens pour certaine et incontestable; et je la tiendrai pour telle jusqu'à ce que vous ou d'autres me fassiez voir le contraire. Dieu condamne seulement ceux qui pèchent formellement par malice ou par ignorance coupable, mais non celui qui agit de bonne foi et avec la certitude morale de bien agir. Saint Thomas enseigne que Dieu juge les actions humaines suivant que la conscience les a regardées comme bonnes ou mauvaises : « Actus humanus judicatur virtuosus, » vel vitiosus, secundum bonum apprehensum, et » non secundum materiale objectum actus. » (*Quod lib.* 3, art. 17.) Et il le confirme dans un autre endroit : « Id quod est bonum potest accipere ra» tionem mali, vel id quod est malum, rationem boni » propter apprehensionem » (1. 2. q. 19. a 5).

Cela posé, sachez, mon père, que, voyant de nos jours une opinion si controversée, qui, autrefois, était reçue par tout le monde, j'ai cherché plusieurs fois à examiner ma conscience, pour voir si l'engagement de la soutenir ou la honte de me rétracter ne me faisaient pas illusion; mais je me suis aperçu qu'il n'en était point ainsi, parce que, d'une part,

je n'ai point refusé de me rétracter publiquement sur beaucoup d'opinions que j'avais d'abord émises. Aussi répugnerais-je beaucoup moins de me rétracter aujourd'hui sur le sentiment de l'opinion probable, qui est un point d'une plus grande conséquence, que n'étaient les autres opinions particulières dont je me suis désisté : d'autant plus que mon orgueil, dans le cas où je changerais d'opinion, y trouverait certainement plus d'appas, puisque j'acquerrais facilement par là le nom de saint parmi messieurs les probabilioristes, et que je pourrais même espérer être mis au nombre des littérateurs *à la mode*. D'une autre part, je n'ai rien négligé pour rechercher la vérité sur cette controverse ; car, pendant plusieurs années, j'ai eu soin de lire tous les auteurs modernes de l'opinion rigide, examinant toutes leurs raisons et leurs objections. Je crois ensuite n'avoir point manqué de me recommander au Seigneur et à sa divine mère, les priant instamment de m'éclairer sur ce point, si jamais je me trompais. Mais, malgré tout ce que j'ai pu lire dans les livres des adversaires, rien ne m'a convaincu ; ils n'ont fait même que me confirmer dans mon opinion, en voyant que, nonobstant tous leurs soins à répondre, aucune de leurs réponses n'entraîne ni ne persuade. Je crois et je pense qu'il est également mal d'approuver les doctrines erronées, que d'imposer aux fidèles des obligations que Dieu ne leur impose pas ; comme le font les probabilioristes modernes en déclarant coupable celui qui suit les opinions probables moins sûres et qui ne sont point moralement certaines, rigueur méconnue et jamais pratiquée par l'Église, comme l'écrit le docte Chrétien Loup dans son livre de l'*Opinion probable*.

Ainsi, mon père, je ne crains point ni ne puis craindre d'être damné pour suivre l'opinion probable, puisque je la tiens pour certaine. Je craindrais plus justement de me damner, si, contre le sentiment de ma conscience, je suivais le système rigide des modernes probabilioristes, qui enseignent aux pénitents, qui veulent suivre l'opinion également probable et non se ranger du côté de la plus sûre, qu'ils doivent leur refuser l'absolution, lors même qu'ils l'ont certainement méritée par la confession qu'ils ont faite de leurs péchés; qui condamnent à restituer ceux qui ont pour eux une opinion suffisamment probable, et qui ont le droit certain de la possession sur leurs biens; qui ne font point difficulté de montrer la méchanceté de leurs actions à ceux qui sont de bonne foi, faisant par là que leurs fautes, qui d'abord n'étaient que matérielles, deviennent ainsi des péchés formels. Mais ceux-ci ne se damnent-ils pas en agissant de la sorte (mais ce n'est point ainsi que disait le savant cardinal Lambertini et ensuite notre pontife dans ses Notifications, *Notif.* 87, *num.* 24, où il reprend un curé qui, ayant connu un empêchement caché existant entre des époux, les en avertit avant d'en avoir écrit à Rome pour la dispense) qui taxent de péché mortel certain l'usage de l'opinion probable qui n'est pas moralement certaine; chose réprouvée par tous les anciens théologiens, qui disent qu'on ne doit pas taxer de faute grave aucune action, si en pratique elle n'est pas certainement coupable de péché mortel. Saint Raymond dit : « Non sis pronus judi» care mortalia peccata, ubi tibi non constat per » certam scripturam. » (Lib. 3. de pœnit. § 21.) Saint Antonin dit : « Quæstio, in qua agitur, utrum sit

» peccatum mortale, nisi ad hoc habeatur auctoritas Scripturæ, aut canonis Ecclesiæ, vel evidens » ratio, periculosissime determinatur. » (Part. 2, tit. 1, cap. XI, § 28.) Et la raison qu'il en donne, c'est qu'une telle détermination *ædificaret ad gehennam*, c'est-à-dire mettrait en danger de damnation celui qui ferait ensuite cette action qui n'est pas certainement mauvaise. Gabriel Biel, qui écrivit en 1480, dit : « Nihil debet damnari tanquam mortale » peccatum, de quo non habetur evidens ratio, vel » manifesta auctoritas Scripturæ. » (In 4. d. 16. q. 4. concl. 5.) J. Gerson, comme nous l'avons vu déjà, dit : « Theologi non debent esse faciles ad asserendum, aliqua esse peccata mortalia, ubi non sunt » certissimi de re. »

La même chose est dite par Jean Nyder, le commentateur de saint Raymond, Melchior Canus, et beaucoup d'autres, ainsi que par saint Thomas, comme l'explique saint Antonin, et comme je l'ai noté dans ma Dissertation. C'est pourquoi Benoît XIV, dans son célèbre ouvrage *de Synodo*, corrigé par lui, et livré à l'impression pendant son pontificat, avertit les évêques de ne point condamner aucune opinion défendue par les auteurs comme probable.

Or, comment se fait-il ensuite que les auteurs modernes de la *Morale chrétienne* enchaînent les consciences, en taxant de faute grave l'usage de toutes les opinions probables qui ne sont pas moralement certaines? Pour moi, je ne puis comprendre comment on peut dire que ce système est plus sûr pour le salut éternel de celui qui l'enseigne comme universellement nécessaire pour tous. Il faut certes un bel esprit et grande âme pour user

sans scrupule d'une telle rigueur envers de pauvres pécheurs, puisque nous devons rendre compte à Dieu et d'une trop grande indulgence et d'une trop grande rigueur. Où n'arrive pas la rigueur extravagante des modernes probabilioristes! On pense communément que pour qu'il y ait péché, il faut qu'on sache actuellement qu'on pèche quand on agit, ou au moins qu'on soupçonne qu'on va pécher; mais certaines personnes aujourd'hui vont jusqu'à nier ce principe, et osent dire que pour pécher mortellement il suffit qu'on ait une connaissance interprétative, c'est-à-dire que la personne ait pu connaître sa faute, bien qu'elle n'en ait pû avoir ni connaissance ni soupçon. Mais comment pouvait-elle la connaître, si elle ne la soupçonnait pas même? N'importe, il suffit qu'elle ait la puissance naturelle de la connaître ou de la soupçonner. Mais quelle puissance? la puissance interprétative ou la puissance conditionnée? c'est-à-dire si elle avait pensé à la malice de l'action, ou si elle en avait au moins eu quelque doute. Mais quand aucune connaissance ou aucun doute ne lui est venu à l'esprit, comment pouvait-elle la connaître ou la soupçonner? Par conséquent, d'après ces auteurs modernes, chacun pourra se trouver damné sans qu'il en ait eu jamais ni connaissance ni doute. Belle doctrine! Mais les évêques de France résistent à une telle doctrine et la réprouvent.

Je crois au contraire avoir démontré dans ma Dissertation, par des raisons bien claires, qu'on peut suivre l'usage de l'opinion également probable. Vous ajoutez, mon père, « que toutes mes raisons ne seraient que des subtilités et des sophismes. » Dieu soit loué! Je me réjouis que vous ayez pris le

style des probabilioristes à la mode, qui, lorsqu'ils ne peuvent pas s'aider des raisons, ont recours aux exclamations et aux injures, me traitant de « perturbateur de la morale chrétienne et de l'Évangile, » prurientes auribus, hominibus placentes, consuentes pulvillos ad capiendas animas, linientes parietem absque temperatura. » Telles sont les phrases des réformateurs actuels de la morale. Mais cela n'avance à rien, car les injures ne peuvent persuader. Elles font au contraire croire que celui qui les dit parle par passion, et celui qui parle par passion persuade difficilement les autres à croire ce qu'il dit. Vous écrivez que mes raisons ne seraient que des subtilités et des sophismes; mais puisque vous dites *ne seraient*, c'est signe que vous n'avez point lu ni vu ma Dissertation. C'est pourquoi, si j'avais su que vous vouliez m'écrire sur le sujet du probable, je vous aurais prié de lire d'abord ce que j'ai écrit, et ensuite de m'écrire, parce que, ou vous ne m'auriez point écrit, ou peut-être vous m'auriez écrit d'une autre manière.

Je ne nie point, comme je l'ai déjà dit, que beaucoup de probabilistes ne soient tombés dans des opinions relâchées; je ne nie pas non plus que pour prouver l'usage licite de l'opinion probable, ils ne se soient servis de certains principes faibles. Par exemple, ils se prévalent de celui-ci : « Qui » probabiliter agit, prudenter agit. » Mais ce principe est mal fondé, car l'homme ne peut pas agir en s'appuyant seulement sur la probabilité de l'opinion; car il lui manque alors la certitude de l'honnêteté, qui est nécessaire pour bien agir. C'est pourquoi celui qui agit ainsi ne le fait point prudemment, mais imprudemment, puisqu'il agit avec

le doute pratique de l'honnêteté de l'action. Voici l'autre principe : c'est que quand les opinions sont toutes les deux probables, l'homme peut alors suspendre son jugement touchant l'opinion qui tient pour la loi, et se prévaloir de l'opinion probable qui tient pour la liberté. Mais un tel principe n'est point valide, parce que semblablement on agirait avec le doute de l'honnêteté de l'action, cette suspension étant purement volontaire. C'est pourquoi je dis que c'est le grand relâchement des opinions, dans lequel sont tombés certains probabilistes du siècle passé, et l'insuffisance de ces principes faux par eux enseignés, qui ont fait que les probabilioristes se sont élevés avec tant de chaleur et de fureur contre l'usage de l'opinion probable, et qu'ils ont trouvé tant de partisans.

Mais tout homme aimant la vérité et parlant sans passion doit parler autrement, lorsque la probabilité de l'opinion est accompagnée d'une raison certaine, et du principe réfléchi qui rend certain en pratique l'action certainement honnête comme nous l'avons dit ; parce qu'alors la certitude du jugement pratique ne se fonde pas sur la seule probabilité de l'opinion, mais sur le principe certain réfléchi qui l'accompagne. C'est ce que ne nient pas plusieurs auteurs même de l'opinion rigide, tels que le P. Gonet, le P. Wigand, le P. Laurent Berti, c'est-à-dire que le principe réfléchi certain rend certainement licite cette action, qui, en elle-même, serait seulement probablement licite. Cela se prouve clairement par le chap. *Dominus de secund. nupt.*, où il est dit : qu'il est permis à l'époux qui doute de l'empêchement de rendre à son conjoint le devoir conjugal, lorsque ce dernier est de bonne foi ; et

pourquoi? parce que l'autre époux possède le droit de demander. Voilà le principe réfléchi certain qui rend certainement honnête l'action de rendre le devoir au conjoint, qui d'abord en doutait. S. Augustin, dans le can. *Quid culpatur*, 4. 23. q. 1, dit aussi que le soldat peut combattre dans une guerre, bien que douteusement juste, quand le prince le lui commande, et cela par le principe réfléchi que le sujet doit obéir à son prince, toutes les fois que la guerre n'est pas certainement injuste : « Recte po» test illo jubente bellare, si non esse contra Dei » præceptum certum est, vel utrum sit, certum non » est. » Le même saint dit aussi, *in c. Si Virgo* 34. qu. 1, que le possesseur de bonne foi peut retenir la chose qu'il possède, lors même qu'il doute si elle lui appartient, avec le principe réfléchi que la possession lui donne le droit certain de la retenir, jusqu'à ce qu'il sache qu'elle ne lui appartient pas. C'est pourquoi le P. Berti écrit : « Procul dubio po» test ex reflexione mentis antea perplexa fieri judi» cium practicum moraliter certum. » (*Theol.* t. 2, lib. 21, chap. XIII, prop. 3, versi Patroni.)

Or, je crois l'avoir prouvé dans ma Dissertation, le principe que la loi douteuse n'oblige pas, non avec des sophismes, mais avec des raisons évidentes et des doctrines enseignées par les probabilioristes eux-mêmes, et principalement par saint Thomas, qui, d'une part, enseigne que la loi, tant qu'elle n'est point promulguée, n'a point la vertu d'obliger. « Promulgatio necessaria est ad hoc, quod lex ha» beat virtutem obligandi. » (1. 2. q. 90. a. 4.) Mais comment la loi naturelle est-elle promulguée à l'homme? Le même saint docteur répond : Elle est promulguée, quand elle est actuellement manifestée

à l'esprit humain par la lumière naturelle : « Pro-
» mulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod Deus
» eam mentibus hominum inseruit naturaliter cogno-
» scendam. » (1. 2. q. 9. a. 4. ad 1.) D'une autre part, saint Thomas enseigne que la loi pour obliger doit être certaine, et manifestée par une science certaine « Mensura (sive lex) debet esse certissima. » (1. 2. q. 19. a. 4. object. 3.) Et ailleurs il dit : « Nul-
» lus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante
» scientia illius præcepti. » (Opusc. de verit. q. 17. a. 3.) La raison en est claire; c'est qu'autrement quand une loi non certaine, mais douteuse, est manifestée à l'homme, alors ce n'est point la loi qui lui est suffisamment intimée, mais seulement la question ou le doute, s'il y a ou non loi. Et comment peut-on appeler loi, et tenir pour telle, le seul doute de la loi? C'est pourquoi Benoît XIV dit sagement dans une de ses notifications : « On ne doit point imposer de chaînes quand il n'y a pas de loi claire qui les impose. » Notif. 13.

On ne peut pas dire que la loi éternelle possède avant notre liberté, et que pour cela, dans le doute également probable, on doit préférer l'opinion qui tient pour la loi; car il n'est pas vrai que la possession de la loi soit antérieure à la liberté de l'homme, puisque le contraire est certain, comme l'enseigne saint Thomas, qui dit que, bien que l'homme ne soit pas de toute éternité, il a cependant été considéré dans l'esprit de Dieu avant la loi, puisque Dieu (suivant notre manière de voir) a d'abord connu l'homme, et a ensuite établi la loi qui devait le régir : « Sic igitur (ce sont les paroles
» du saint docteur) æternus divinæ legis conceptus
» habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo

» ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præ-
» cognitarum. » (1. 2. q. 92. a 1. ad 1). Qu'on note les paroles « ad gubernationem rerum præcognitarum. » Par conséquent l'homme a d'abord été contemplé par Dieu *prioritate*, non pas *temporis*, parce qu'il n'y a point en Dieu de succession de temps ni de connaissance, puisque toutes les choses lui ont été présentes de toute éternité, mais *rationis* et ensuite la loi, de même que les législateurs considèrent d'abord les sujets et ensuite la loi qui leur convient ; c'est pourquoi Dieu a d'abord considéré l'homme libre, et ensuite lié par ses lois. Cela posé, tous les théologiens, tels que le P. Gonet, Silvius, le cardinal Gotti, Tournély, le P. Laurent Berti, disent avec saint Thomas que la loi divine, bien qu'éternelle, n'a jamais obligé les hommes qu'après leur avoir été promulguée et intimée au moyen de l'Eglise ou de la lumière naturelle.

C'est pourquoi saint Thomas dit, dans un autre endroit (1. 2. q. 19. a 10), que nous ne sommes pas tenus de suivre la volonté matérielle de Dieu qui nous est inconnue, mais seulement sa volonté formelle, c'est-à-dire celle qui nous est manifestée ; et ensuite il ajoute : « Sed in particulari nescimus
» quod Deus vult, et quantum ad hoc non tenemur
» conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. » (Ibid. art. 10. ad 1.) Saint Anselme avant lui avait écrit la même chose : « Non semper debemus velle,
» quod Deus vult, sed quod Deus vult nos velle. » (Lib. de simil. cap. XIX.) Mais comment saurons-nous ce que Dieu veut que nous voulions ? Saint Thomas l'explique dans un autre endroit ; nous le saurons lorsque cela nous sera découvert au moyen des divins préceptes : « Etsi non teneatur homo velle,

» quod Deus vult, semper tamen tenetur velle » quod Deus vult nos velle; et homini præcipue in» notescit per præcepta divina. » (2. 2. q. 104. a 4. ad 3). Je néglige de citer ici tout ce que disent, en conformité de cela, les saints Pères, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire-le-Grand, saint Bazile, saint Augustin, saint Léon, Lactance, saint Bernard; je néglige de rapporter ce que disent les sacrés canons et les auteurs même de l'opinion rigide: vous pourrez, mon père, lire tout cela dans ma Dissertation. Mais parlant seulement du peu que j'ai avancé ici, serait-ce par hasard des subtilités et des sophismes? Non, mon père, tout cela me paraît clair et évident. Malgré cela, à la fin de ma Dissertation, j'ai prié et je prie encore messieurs les littérateurs (et je le dis, non par vanité ou cérémonie, mais du fond de mon âme, pour être détrompé, si je me faisais illusion) de m'éclairer, s'ils le pouvaient, même par une lettre manuscrite, et de me faire connaître la fausseté de mon opinion. Je leur en saurais gré éternellement, et je promets que je me désisterai aussitôt publiquement; et à cette fin, j'ai fait distribuer ma Dissertation à Naples, à Rome et dans toute l'Italie, non seulement pour qu'elle soit lue, mais pour qu'on pût aussi me répondre et me faire connaître mon erreur, si je m'étais trompé. Mais si quelqu'un voulait m'écrire pour m'opposer les mêmes choses, il pourrait s'en dispenser, parce qu'il me ferait perdre du temps, et je n'en ai point à perdre. Par conséquent, mon père, tant qu'on ne m'aura pas persuadé autrement, je ne puis, comme je l'ai déjà dit, me rétracter sans scrupule de ma conscience.

De sorte que votre lettre ne m'a servi à rien,

puisque vous ne m'y donnez que des conseils et des avertissements, et que vous ne m'y avez point cité aucune raison pour me convaincre de l'insuffisance de mon système. Vous deviez d'abord renverser mon opinion, et ensuite me donner des conseils; mais puisqu'à la fin de votre lettre vous m'engagez à réfléchir, si je ne me trouverai pas coupable devant Dieu pour avoir voulu soutenir l'opinion favorable, permettez-moi, avant que je termine, de vous prier de considérer si vous ne devrez pas rendre à Dieu un compte plus stricte que le mien pour avoir, en suivant l'opinion rigide, forcé la conscience de vos pénitents à tenir pour certainement illicite ce qui n'était point tel; rigueur qui aura été cause de beaucoup de péchés formels, qui, aux yeux de Dieu, ne l'étaient pas, et de la damnation d'une foule de pécheurs. Et quel est cet *ædificare ad gehennam* dont parle saint Antonin, sinon le fait de charger les consciences de péché mortel lorsqu'il n'y en a point, ou qu'au moins il est douteux qu'il y en ait? Vous m'écrivez, mon père, que peut-être la passion ou l'engagement me trompe; mais je vous réponds: pourquoi la passion ou l'engagement ne pourrait-il pas vous tromper vous autres aussi, messieurs, en voulant soutenir votre rigueur excessive; de sorte que le parti trop doux, comme le parti trop rigide, est digne du châtiment? Lorsque j'entends saint Jean Chrysostome (et saint Antonin l'approuve) qui dit: « Nonne melius est propter » misericordiam rationem reddere, quam propter » crudelitatem? Vis apparere sanctus? circa vitam » tuam esto austerus, circa alienam benignus. » (In can. alligant. 12. q. 7.) Or ce qui me console, c'est que je ne dois pas être jugé par les hommes, mais

par Jésus-Christ, qui voit ma bonne intention. Daignez agréer, mon père, mes très humbles respects, et me croire votre dévoué et obéissant serviteur.

ALPHONSE MARIE,
Évêque de Sainte-Agathe des Goths.

Sainte-Agathe, le 16. 1764.

Mais avant de fermer ma lettre, permettez-moi de vous faire connaître celle que vient de m'écrire un bon littérateur touchant ma Dissertation de l'usage permis de l'opinion également probable. Je négligerai de le nommer et d'en décrire les circonstances, parce que je crains qu'il ne veuille pas être connu, pour n'être point placé parmi les affidés des jésuites; je dirai seulement qu'un savant théologien de Naples, qui, avant de lire ma Dissertation, était du sentiment contraire, m'a envoyé la lettre suivante après avoir lu ce que j'avais écrit :

« J'ai reçu, monseigneur, les deux volumes que » vous m'avez fait l'honneur de m'envoyer : l'un » traite de l'usage modéré de l'opinion probable, » l'autre des vérités de la foi. Je n'ai point encore eu » le temps de lire ce dernier; mais j'ai lu le premier, » et il m'a causé tant de plaisir que je me suis mis à » le relire. Vous vous êtes si bien conduit, mon- » seigneur, dans la démonstration de l'argument, que » je l'ai préféré à tous les autres livres qui traitent le » même sujet, et il ne me reste plus rien à désirer. » Les principes sur lesquels reposent votre opinion » sont incontestables, et admis par les probabilistes » et les antiprobabilioristes. Quand la loi n'est pas » certaine, elle ne peut certainement pas entraîner

» une obligation certaine ; et vous avez si bien dé» montré ce principe avec l'autorité des canons, des » Pères et des théologiens de premier ordre, qu'il » n'existe rien qui soit mieux démontré. Quant aux » deux opinions également probables, je suis aussi » de votre sentiment qu'on peut licitement suivre » celle qui tient pour la liberté, bien qu'elle soit moins » sûre. On ne saurait trop répéter les paroles du » P. Bancel, que vous avez citées à la page 89 : « Multa » sunt, quæ tutius est facere, sed simul tutius est non » se credere obligatum ad ea facienda, nisi morali» ter constet de tali obligatione. » Oh! combien en» suite sont dignes d'être citées les paroles de saint » Jean Chrysostome, que vous avez encore rappor» tées : « Circa vitam tuam esto austerus, circa » alienam benignus. » J'ai admiré dans votre livre la » force des arguments unie à la clarté admirable que » vous avez employée pour les exposer, chose qui, » plus que toute autre, doit être louée dans le ma» niement des matières difficiles. Je ne cesse de vous » remercier de votre don précieux, et des lumières » que j'ai puisées dans votre livre, etc. »

APOLOGIE DE LA THÉOLOGIE MORALE

DU BIENHEUREUX ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI, ACCUSÉ DE RELACHEMENT, ET COMME SOUTENANT LE SYSTÈME RELACHÉ DU PROBABILISME, ET SPÉCIALEMENT L'OPINION MOINS PROBABLE.

> Cavenda est conscientia nimis larga et nimis stricta; nam prima generat præsumptionem, secunda desperationem; prima sæpe salvat damnandum; secunda contra damnat salvandum.
>
> *S. Bon. com. Theol. ver.* l. 2. c. 32. n. 1.

§ I. *J'expose, et je prouve notre véritable sentiment sur l'usage licite des opinions probables.*

I. Je vois que certaines personnes calomnient mon ouvrage de théologie morale, sur la fausse supposition que j'ai suivi le système du probabilisme vieilli.

Mais, pour les détromper, il faut donc que j'expose brièvement et clairement au public la substance du système que j'ai véritablement suivi.

II. Il y a trois sentiments sur l'usage licite des opinions probables. Le premier veut qu'on puisse licitement suivre l'opinion même moins probable pour la liberté, lors même que l'opinion pour la loi est certainement plus probable. Ce sentiment a été celui de presque tous les auteurs du siècle passé; mais je dis qu'il est mauvais et qu'on ne peut l'embrasser. En veut-on la raison? C'est que quand l'o-

pinion pour la loi est certainement plus probable, elle n'est plus alors strictement douteuse, comme cela arrive (comme nous le démontrerons) quand les opinions pour la loi et pour la liberté sont également probables; mais elle est moralement certaine, puisqu'elle a en sa faveur un fondement certain de véracité; tandis qu'au contraire l'opinion qui tient pour la liberté est privée de ce fondement certain de véracité. C'est pourquoi cette dernière reste faiblement ou au moins douteusement probable en comparaison de l'opinion plus sûre; aussi n'est-il pas prudent et est-ce au contraire une grande imprudence que de vouloir la suivre. Puisque, quand il apparaît à l'esprit avec certitude que la vérité est plus pour la loi que pour la liberté, la volonté ne peut pas alors prudemment et sans faute suivre le côté moins sûr, parce que, dans ce cas, l'homme n'agirait point d'après son propre jugement ou sa propre croyance, mais d'après un effort que sa volonté ferait à son intelligence en la détournant du parti qui lui paraît plus vrai pour la porter sur un autre parti, qui, non seulement, ne lui semble pas vrai, mais qui ne montre pas avoir un fondement certain de pouvoir être vrai. J'en donnerai encore une autre raison, c'est que nous devons observer ce précepte que nous pouvons juger nous être suffisamment proposé et que nous devons prudemment croire qu'il est suffisamment proposé lorsqu'il y a des motifs notablement plus graves en faveur de l'existence de la loi. C'est ce qui fait dire à l'apôtre : « Omne autem, quod non est ex fide, » peccatum est. » (Rom. xiv. 13.) Ce qui signifie que, pour bien agir, nous devons être moralement certains de l'honnêteté de l'action. C'est pourquoi

je réprouve tout à-fait ce principe faux des probabilistes : « Qui probabiliter agit, prudenter agit. » Parce que pour bien opérer la seule probabilité ne suffit pas, il faut encore la certitude morale que notre action est honnête.

III. Le second sentiment tenu aujourd'hui par les écrivains modernes veut que, pour pouvoir suivre une opinion en faveur de la liberté, l'opinion qui tient pour la liberté soit moralement certaine. Je ne pense pas que ce sentiment soit trop rigide et qu'il enchaîne les consciences, en les obligeant à ne pouvoir pas suivre d'autres opinions que celles qui sont moralement certaines, puisque dans cet opuscule je démontrerai évidemment qu'on peut certainement suivre les opinions également probables. Je prie mon lecteur de ne point mépriser cette proposition avant d'avoir lu tout ce que je dirai en faveur de ce sentiment. Vouloir mépriser ce qu'écrit un auteur sans vouloir entendre ce qu'il dit, c'est montrer qu'on n'a ni charité ni prudence. Qu'on lise et qu'ensuite on condamne.

IV. Le troisième sentiment dit que quand l'opinion pour la liberté est également probable que l'opinion pour la loi, on peut sans aucun doute suivre la première, excepté en matière de foi, où l'on doit suivre la plus sûre, comme on le voit d'après la proposition 4, condamnée par Innocent XI, ainsi qu'en matière de validité des sacrements comme cela apparaît de la proposition 1, condamnée par ce dernier pape. On doit dire la même chose en médecine où le malade est tenu de prendre les remèdes plus sûrs, comme l'enseignent communément les docteurs. Et nous pouvons de même aussi nous servir de l'opinion probable, avec le

danger spirituel ou temporel de la perte du prochain, toutes les fois que le prochain est en possession certaine de son droit. Veut-on savoir pourquoi entre deux opinions également probables on n'est pas obligé de suivre la plus sûre? c'est qu'une loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, puisque la loi douteuse n'est pas suffisamment promulguée pour qu'elle puisse obliger à l'observer, comme nous le prouverons par une foule d'autorités de saint Thomas et de tous les théologiens. Les auteurs qui disent qu'on ne peut pas suivre l'opinion très probable sont appelés tutioristes *rigides*; les auteurs ensuite ou les probabilistes modernes qui regardent comme permis l'usage de l'opinion très probable en faveur de la liberté, et qui n'exigent pas que l'opinion pour la liberté soit tout-à-fait certaine, comme le veulent les tutioristes rigides, sont aussi appelés tutioristes; mais tutioristes *doux*, puisque pour pouvoir se servir de l'opinion moins sûre, ils veulent qu'elle soit au moins moralement certaine, mais largement; de sorte que l'opinion contraire plus sûre n'arrive point à être probable. Mais dans le § 2, n. 36, je ferai voir avec évidence que ce sentiment de pouvoir se prévaloir de la seule opinion très probable pour la liberté, pourra difficilement être suivi en pratique sans un grave scrupule de conscience de la part de celui qui agit. La proposition paraît dangereuse, et il semble que je veuille pousser la chose à l'extrême pour rendre vain leur sentiment; mais je prie le lecteur de lire mon discours et il verra que, tout en parlant selon les maximes de ces tutioristes *doux*, on ne peut nier ce que je dirai. Avant d'aller plus loin, il faut que j'avertisse qu'en donnant auxdits

théologiens le nom de modernes, je n'entends point dire par là que leur système soit nouveau et de récente invention, puisqu'eux-mêmes font tous leurs efforts pour démontrer qu'il n'y a jamais manqué de théologiens qui l'ont soutenu ; je veux dire qu'il est appuyé sur des arguments qui, à mon avis, sont assez solides, comme on le verra bientôt, n'entendant point par cette assertion condamner leur sentiment corroboré de raisons qui leur paraissent assez convaincantes.

V. Le P. Eusèbe Amort, homme bien connu de tout le monde par sa doctrine et par ses divers ouvrages remarquables mis au jour dans ces derniers temps, dans sa Théologie morale et scolastique, imprimée en 1733 à Boulogne, après l'avoir fait corriger par Benoît XIV, d'après le désir de l'auteur, comme on le voit noté dans sa préface, écrit que quand l'opinion pour la loi ne paraît pas notablement plus probable (il avertit que quand l'opinion est non douteusement, mais certainement plus probable, elle est encore alors notablement plus probable), il est moralement certain que cette loi n'oblige pas, disant que Dieu, selon sa divine providence, est tenu de rendre notablement plus probable la loi quand il veut qu'elle nous oblige : « Quandocumque existentia legis non redditur cre» dibilior, non ipsa, moraliter certum est, non » dari legem; quia ex natura providentiæ divinæ » Deus, sicut tenetur suam religionem reddere » evidenter credibiliorem, non ipsa; ita etiam tene» tur suam legem reddere notabiliter credibiliorem, » non ipsa. » (Theol. com. 1, disput. 2, § 4. q. 20, pag. 252.) Ces mots *non ipsa* signifient que Dieu pour nous obliger à observer la loi doit nous la faire connaître plus probable, non par elle-même,

mais par les autres motifs. C'est pourquoi le même auteur, dans la *Disp.* 2. § 4. q. 5. pag. 283, dit que quand il y a deux opinions également probables : « In hoc casu non datur lex directe prohibens, » quia in hoc casu non datur sufficiens promulgatio » legis; siquidem sola legis promulgatio est illa, » qua lex fit credibilior non ipsa. » De sorte que la promulgation est ce qui la rend plus croyable. Et il ajoute que tel a été le sentiment des Pères qui, dans le doute strict s'il y avait ou non loi, n'ont point obligé l'homme à suivre l'opinion plus sûre.

VI. Et en effet, saint Grégoire de Nazianze (Orat. 39), parlant à un novateur, dit : « An juvenibus viduis propter ætatis lubricum ineundi ma» trimonii potestatem facis? At Paulus hoc facere » minime dubitavit, cujus scilicet te magistrum pro» fiteris. At hæc minime post Baptismum, inquis. » Quo argumento id confirmas? Aut rem ita se ha» bere proba, aut si id nequis, ne condemnes. Quod » si res dubia est, vincat humanitas, et facilitas. » De plus saint Léon écrit (Ep. 9. ad Rust. Narbon. in præfat. in c. Sicut quædam, fin. dist. 14) : « Sicut » quædam sunt, quæ nulla possunt ratione con» velli, ita multa sunt, quæ aut pro consideratione » temporum, aut pro consideratione ætatum, » oporteat temperari; illa consideratione semper » servata, ut in iis, quæ vel dubia fuerint, aut » obscura, id noverimus sequendum, quod nec » præceptis evangelicis contrarium, nec decretis » SS. Patrum inveniatur adversum. » Il dit *sequendum*, parce que les supérieurs ne doivent pas user de rigueur et obliger les sujets à suivre les opinions plus rigides, quand les bénignes ne sont point opposées aux préceptes de l'Évangile et aux décrets des saints Pères. Ensuite il rapporte ce que dit saint

Augustin : « Quod enim contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter » esse habendum. » *Convincitur* signifie qu'on ne doit prohiber aucune action, si nous ne sommes point convaincus et moralement certains qu'elle est contre la foi et les bonnes mœurs. Saint Bernard écrit la même chose : « Sane ibi unusquisque in suo » sensu securus abundet, ubi aut certæ rationi, aut » non contemnendæ auctoritati quod sentitur non » obviat. » (Epist. ad Ugon. S. Victor. cap. v, n. 18, vol. I, Oper. ex edit. Maur. Paris.)

VII. Jean Gerson écrit que Dieu ne peut obliger personne à observer une loi s'il ne la lui a pas manifestée auparavant : « Necesse est dari manifestationem ordinationis, ac voluntatis Dei; nam per » solam suam voluntatem, non potest Deus absolute creaturæ imponere obligationem. » (Gerson, de Vita spir. lect. 2.) Le P. Jean Ildephonse, dominicain, écrit la même chose : « Si dubium est an » extet talis lex, an in tali lege comprehendetur iste » casus; durante dubio, non teneris te conformare » tali legi. » (In 1. 2. disp. 209 n. 1132.) Joseph Rocafull, préfet de Valence, en dit autant : « Casu » quo facta diligentia non constat an lex sit imposita, sed res dubia manet, non obligat, sive sit » lex, vel præceptum naturale. » (Lib. I, de leg. in comm. c. 4. n. 65.) Melchior Canus s'exprime de même en écrivant contre Soto, qui oblige les pécheurs à faire l'acte de contrition tous les jours de fête : « Jus humanum nullum est, aut evangelicum, » quo hoc præceptum asseratur; proferent, et tacebimus. » (De lect. 4. de pœn. p. 4. q. 2. prop. 3.) Et au n. 5 il ajoute : « Quoniam ignoro, unde ad » hanc opinionem doctores illi venerint, libere pos-

» sum, quod non satis explorate præceptum est,
» negare. » De sorte que Canus pensait que nous n'étions point tenus de faire les choses qui ne nous sont pas commandées *satis explorate*. Soto écrit : « Quando sunt opiniones probabiles inter graves » doctores, utrumque sequaris, in tuto habes conscientiam. » (De just. et jure, lib. VI, q. 1. art. 6.) Nous avons de plus saint Antonin qui dit clairement qu'entre deux opinions également probables nous pouvons licitement suivre la plus bénigne : « Secundum Cancellarium non plus nocet homini errare » in articulo fidei... quam nec esse posset actus moralis contra aliquid agibile perpetratus, qui actus » non dicitur certus ex Scriptura, aut determinatione Ecclesiæ, quod sit illicitus : sed constat, quod » in materia fidei licitum est, ante determinationem Ecclesiæ tenere unam vel alteram partem » sine periculo peccati, etc. Ergo a simili licet unam » opinionem in moralibus tenere juxta limitata superius, ubi saltem magis sapientes non sentiunt » contrarium, » c'est-à-dire quand au moins l'opinion plus sûre ne paraît pas plus probable. (Saint Anton. part. 1, tit. 3, cap. x, § 10, verb. revertendo.) Duhamel, auteur moderne, pense la même chose (theol. lib. 2, de actib. hum. cap. III, in fin.); et en citant le P. Gisbert, il écrit que quand l'opinion pour la liberté est vraiment probable, et que celle qui est pour la loi n'est pas beaucoup plus probable, on peut alors suivre sûrement la plus favorable : « Hoc » argumentum (c'est-à-dire de l'opinion probable) » magna prudentia temperatum nuper tractavit » P. Gisbertus, primum enim postulat, ut opinio ex » utraque parte veram habeat probabilitatem, non » fucatam : secundo; ne altera pene certa, aut multo

» sit probabilior cum mitiore comparata; tunc enim » mentem multo probabiliori rationi cadere necesse » est. » Beaucoup d'autres auteurs pensent de même, tels que mons. Abelly, mons. Tapia, mons. Alvarez, mons. Ledesma, mons Angles, mons. Zevola, mons. Maldero, mons. Tudesque, archevêque de Palerme, mons. Medina et mons. Barbosa; le card. Sfondrati, le card. Tolet, le card. de Lugo, Christianus Lupus, et beaucoup de docteurs de Sorbonne et de Louvain, tels que Gamnache, Duval, Hambert, Millart, David Mauden, Jean Ferreri, Lorichi., François Silvius, Antonin Perez, Jean Wiggers, Pierre Navarre. C'est aussi le sentiment de beaucoup de docteurs dominicains, tels que M. Bannez, M. Martin, M. Lorea, M. Montesin, M. Candide, M. Lopez, M. Medina et M. Alvarez, et beaucoup d'autres, qui sont tous cités dans mon grand ouvrage de l'*Usage modéré de l'opinion probable*.

VIII. De sorte que la raison de notre sentiment n'est pas une simple raison, mais un principe certain, reçu et enseigné par tous les théologiens, et surtout par saint Thomas (comme nous le verrons bientôt); c'est-à-dire que la loi douteuse n'a point la vertu d'obliger, parce qu'alors elle n'est pas suffisamment promulguée. Dans ce cas il n'y a de suffisamment promulgué que le doute ou la question, mais non pas la loi; pour que la loi soit suffisamment promulguée, il faut qu'elle soit proposée et manifestée comme certaine, ainsi que nous l'avons dit, et avec saint Thomas et tous ceux que nous rapporterons.

IX. Mais parlons des preuves claires que nous avons de notre sentiment, d'après les doctrines de

saint Thomas. Ce docteur enseigne que la loi est une règle, ou une mesure selon laquelle nous devons agir ou ne pas agir : « Lex quædam regula est, » et mensura actuum, secundum quam inducitur » aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. » Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agen» dum. » (1. 2. quæst. 90. art. 1.) Le saint docteur enseigne donc que cette règle ou cette mesure, pour nous obliger à l'observer, doit nous être manifestée par la promulgation. C'est pourquoi dans la même qu. 90, à l'art. 4, il propose le doute : « Utrum » promulgatio sit de ratione legis ? » Et il répond : « Lex imponitur aliis per modum regulæ, et men» suræ, regula autem, et mensura imponitur per » hoc, quod applicatur his, qui regulantur, et men» surantur. Unde ad hoc, quod lex virtutem obli» gandi obtineat, quod est proprium legis, oportet, » quod applicetur hominibus, qui secundum eam » regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, » quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promul» gatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad » hoc, quod lex habeat suam virtutem. » Par conséquent, la loi, avant d'être manifestée à chaque homme par la promulgation, n'a pas la force de l'obliger à l'observer. C'est pourquoi la loi est définie par saint Thomas un ordre promulgué : « Quæ» dam rationis ordinatio ad bonum commune pro» mulgata. » (1. 2. qu. 90. art. 4.) La promulgation est donc tellement essentielle à la loi, pour qu'elle ait la force d'obliger, que sans cette promulgation on ne peut concevoir aucune loi qui oblige. C'est le sentiment du savant P. Colet, continuateur de Tournely, et il en donne la raison : « Lex enim, ut » obliget, debet dari ut regula, ac proinde innotes-

» cere ; atqui lex non innotescit nisi per promulga-
» tionem, cum per eam solam eo intimetur modo,
» qui obediendi necessitatem inducit, etc. » Par conséquent, il dit que la loi existant dans l'esprit du législateur, a la vertu d'obliger seulement *in actu primo*, c'est-à-dire quand elle sera promulguée ; mais afin qu'elle oblige actuellement, il faut qu'elle soit appliquée et manifestée aux sujets (*debet innotescere*).

X. Cette promulgation est nécessaire aussi dans les lois humaines, comme dans les lois naturelles et divines, selon que l'enseigne le même saint docteur, qui, dans le même art. cité ad 1, se fait l'objection : « Sed lex naturalis non indiget promulga-
» tione, ergo non est de ratione legis, quod pro-
» mulgetur. » Et il répond : « Dicendum quod
» promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod
» Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter
» cognoscendam. » Il dit donc que la promulgation de la loi naturelle ne se fait point comme celle des lois humaines par des signes extérieurs, mais par la lumière naturelle que Dieu fait briller dans l'esprit des hommes, et avec laquelle il nous fait connaître la loi. C'est ce qu'explique plus clairement Sylvius, en disant que la loi naturelle est actuellement promulguée à chaque homme quand chacun la connaît actuellement : « Actualiter tunc (lex),
» unicuique promulgatur, quando cognitionem a
» Deo accepit dictantem, quid juxta rectam ratio-
» nem sit amplectendum, quid fugiendum. » (Sylvius in 1. 2. qu. 9. art. 4. in fin.) Le cardinal Gotti écrit la même chose (theol. tom. 2, tract. 5, de leg. q. 1. dub. 3, § 3, n. 18) ; et dans le n. 21. ibid., il dit que, bien que la loi oblige *in actu secundo*, il est

le principe certain réfléchi que dans le doute le prince a le droit d'être obéi; c'est pour cela que toutes les fois qu'un sujet n'est pas certain que la guerre est injuste, il doit obéir : « Vel utrum sit Dei » præceptum certum non est. » Telles sont les paroles du texte.

XIII. Les adversaires eux-mêmes n'en doutent nullement. Le P. Berti soutient contre nous, qu'il n'est pas permis de suivre l'opinion également probable moins sûre. Mais voyons comment il le prouve? Il le prouve en réfutant deux principes avancés par des auteurs probabilistes que moi-même je regarde comme faux. Ces probabilistes disent qu'à l'aide de deux principes on peut suivre l'opinion probable moins sûre, et que par eux le jugement spéculatif douteux devient certain en pratique. Le premier de ces principes est celui-ci : « Qui probabiliter agit, prudenter agit. » Mais ce principe, dit le P. Berti, et nous le disons nous aussi, ne peut rendre licite l'usage de l'opinion probable, parce que quand l'opinion contraire plus sûre est également probable, nous restons alors dans le doute, et nous n'avons point la certitude de l'honnêteté nécessaire pour bien agir. C'est pourquoi celui qui agit n'agit point alors prudemment, mais très imprudemment, lorsqu'il se sert d'un principe nullement certain. Le second principe de ces probabilistes, est que quand les opinions sont toutes les deux probables, l'homme peut alors suspendre son jugement touchant l'opinion plus rigide, et se prévaloir de l'opinion plus bénigne en s'appuyant sur sa probabilité. Mais cela, comme le dit encore sagement le P. Berti, ne peut pas nous rendre moralement certains de l'honnêteté de l'action, parce qu'une telle suspension volontaire de jugement est

toujours accompagnée de l'ignorance vincible et même recherchée; puisque la personne ne déposerait point pratiquement son doute, mais resterait très passionnément dans le doute de l'honnêteté de l'action. C'est donc avec raison que le P. Berti conclut que quand on n'a d'autre fondement que celui de la probabilité de l'opinion moins sûre, nous ne pouvons point nous en servir. Je dis que la fausseté de ces deux principes avancés par les probabilistes a poussé beaucoup d'écrivains modernes à réprouver notre sentiment, ne réfléchissant pas que nous, nous repoussons ces principes faux, et que nous nous prévalons du principe indubitable que la loi douteuse ne peut obliger. Il en serait autrement, comme le dit le P. Berti, quand, outre la probabilité des opinions, il y aurait un principe certain réfléchi qui nous rend pratiquement certains de l'honnêteté de l'action; parce qu'alors notre jugement deviendrait certain par la certitude du principe réfléchi sur lequel nous nous fondons. Et pour exemple il cite celui d'un religieux qui, dans le doute s'il peut ou non rompre le jeûne, s'appliquer à l'étude, peut bien le rompre avec la permission de son supérieur, qui le rendrait certain qu'il peut manger sans commettre de péché. Il apporte encore l'exemple du possesseur qui, dans le doute s'il possède justement un fonds, peut licitement continuer à le posséder, quand un savant l'assure qu'il est fondé à le détenir; parce que le possesseur (selon l'autorité de saint Augustin qui lui-même le dit) n'est pas tenu de se dépouiller de l'habit légitimement possédé, s'il n'est pas certain que ce n'est pas le sien, puisque c'est là le droit que donne la légitime possession. C'est ce qui

sorte que quand l'homme est dans le doute s'il y a ou non précepte, comme cela arrive lorsque les deux opinions sont également probables, il n'a certainement point alors la science du précepte, et par conséquent il peut suivre l'opinion qu'il lui plaît.

XVI. Ceci est encore déclaré par saint Thomas dans un autre lieu, c'est-à-dire 1. 2. q. 19. art. 16, où il fait la demande : « Utrum necessarium sit, » voluntatem humanam conformari voluntati divi» næ in volito, ad hoc ut sit bona? » Et ensuite, dans le même art. 10 ad 1, le saint fait cette objection : « videtur, quod voluntas hominis non debeat sem» per conformari divinæ volontati in volito; non » enim possumus velle, quod ignoramus... Sed quid » velit Deus ignoramus in pluribus; ergo non potest » humana voluntas divinæ voluntati conformari in » volito. » Et il répond : « Ad primum dicendum, » quod volitum divinum secundum rationem com» munem, quale sit, scire possumus; scimus enim » quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. » Et ideo quicumque vult aliquid sub quàcumque » ratione boni, habet voluntatem conformem volun» tati divinæ, quantum ad rationem voliti. » De sorte que l'homme, toutes les fois qu'il veut une chose sous quelque raison de bien, se conforme à la volonté divine. Ensuite saint Thomas ajoute ce qui regarde notre cas : « Sed in particulari nescimus » quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur » conformare voluntatem divinæ voluntati. » Nous ne sommes donc point tenus de nous conformer à la volonté de Dieu dans les choses particulières, et spécialement quant aux préceptes où cette volonté divine ne nous est point manifestée, comme

le déclare plus clairement le P. Gonet : « Homo non » tenetur conformari voluntati divinæ in volito ma» teriali, nisi quando voluntas divina nobis præ» cepto, vel prohibitione, manifestatur. » (*Gonet, clyp.*, tom. III, D. 6. art. 2. n. 37. *in fin.*) Donc, dans le doute d'un précepte, par lequel Dieu nous commande ou nous défend quelque action en particulier, nous ne sommes point tenus de nous conformer à la volonté divine, si ce n'est quand elle nous a été manifestée. Car, comme dit Jean Gerson, quand Dieu ne nous manifeste pas sa volonté, il ne peut pas nous obliger à la suivre : « Necesse est dari » manifestationem ordinationis ac voluntatis Dei, » nam per solam suam voluntatem nondum potest » Deus absolute creaturæ imponere obligationem. » (*Gers. de vit. spir.*, etc., lect. 2.)

XVII. Et saint Thomas nous enseigne la même chose dans un autre lieu (2. 2. q. 104. art. 4), où il demande : « Utrum in omnibus Deo sit obedien» dum? » Le saint répond que oui. Mais ensuite, *ad* 3, il fait cette objection : « Quicumque obedit » Deo, uniformat voluntatem suam voluntati divi» næ etiam in volito ; sed non quantum ad omnia » tenemur conformare voluntatem nostram volun» tati divinæ, ut supra habitum est (1. 2. qu. 19. » art. 10, passage que nous avons déjà cité); ergo » non in omnibus tenetur homo Deo obedire. » Et il répond ainsi : « Ad tertium dicendum, quod etsi non » semper teneatur homo velle quod Deus vult ; » semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum » velle, et homini præcipue innotescit per præcepta » divina. » De sorte que l'homme doit obéir à Dieu et se conformer à sa volonté touchant les préceptes, non dans tout ce que Dieu veut, mais seulement

» quo enim opiniones sunt inter magnos ; et Eccle-
» sia non determinavit alteram partem, teneat quam
» voluerit. » (Nider, in consol. ani. par. 3, cap. xx.)
En 1480, Gabriel Biel a aussi écrit la même chose : « Nihil debet damnare tanquam mortale peccatum, » de quo non habetur evidens ratio, vel manifesta auc-» toritas scripturæ. » (In 4. *sent.* D. 16. q. 4. *concl.* 3.) Lactance dit : « Stultissimi hominis est præceptis » eorum velle parere, quæ utrum vera aut falsa sint, » dubitatur. » (Lib. iii, inst. cap. xxi.) Dans le xiii, *cum in jure de off. et pot. judic. de leg.*, il est dit : « Nisi de mandato certus extiteris, exequi » non cogeris, quod mandatur. » Soto parlant de la loi dit que, pour que la loi nous oblige, il faut que l'homme *intueatur eam*, c'est-à-dire qu'il la connaisse clairement : « Qui regula utitur, eam intueri » necesse est. » (*De just.* lib. i, q. i. art. 4.) C'est ainsi qu'écrit aussi Benoît XIV dans ses Notifications (notif. 13) : On ne doit pas imposer de liens quand il n'y a pas de loi manifeste qui les impose.

§ II. *On répond aux objections des adversaires en se servant de réponses qui font paraître dans tout son jour notre opinion.*

XX. Je ne veux pas omettre de répondre à beaucoup d'objections que me font les adversaires ; je suis même charmé de pouvoir le faire, parce que de ces réponses sortira tout radieux notre sentiment. Commençons par répondre à l'objection qui exige une réponse plus longue.

XXI. On oppose 1° qu'il n'est point douteux que même les lois divines et naturelles ont besoin de promulgation pour obliger. Mais on dit que la loi

naturelle a été promulguée de toute éternité et a eu aussi de toute éternité la force parfaite d'obliger l'homme, avant que l'homme existât, parce que la loi naturelle est une participation de la loi éternelle, c'est ce que déduit un certain auteur de quelques paroles de saint Thomas; et nous, nous croyons au contraire, comme nous le verrons, que par ces paroles saint Thomas repousse cette opinion. Ce saint (1. 2. q. 90 a 1. ad 11) dit que la loi éternelle « æternam habet promulgationem ex parte » Dei promulgantis. » Mais, je le demande, quelle promulgation de la loi divine oblige l'homme? est-ce la promulgation *ex parte Dei*, ou la promulgation *ex parte creaturæ?* Saint Thomas, comme nous l'avons dit au § 1, n. 9, enseigne que la loi n'a la force d'obliger que quand elle est appliquée à l'homme par sa promulgation : « Ad hoc quod lex » virtutem obligandi obtineat, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent; » talis autem applicatio fit per hoc, quod in noti» tiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. » (S. Thom. 1. 2. q. 90 a 4.) Et à l'objection (*ad primum*), il dit que la loi naturelle elle-même a besoin de promulgation, et cette dernière se fait par la connaissance de la loi que Dieu imprime dans l'esprit des hommes, au moyen de la lumière naturelle : « Dicendum, quod promulgatio legis na» turæ est ex hoc ipso, quod Deus etiam mentibus » hominum inseruit naturaliter cognoscendam. » Le saint docteur enseigne la même chose dans l'endroit d'abord cité par l'auteur adverse. C'est pourquoi après avoir dit que la loi éternelle « æternam » habet promulgationem ex parte Dei promulgan» tis, » il ajoute immédiatement : « Sed ex parte

» creaturæ audientis, et inspicientis non potest esse
» promulgatio æterna. » (Cit. a 2. ad 1.) De sorte que la promulgation obligatoire se fait quand la créature connaît le précepte au moyen de la lumière de la raison, ou qu'elle l'apprend par le moyen de l'Église ou des savants qui le lui enseignent.

XXII. C'est ce qu'explique encore mieux saint Thomas dans un autre endroit (1. 2. qu. 91. a 2.) où il dit : « Lex cum sit regula, et mensura, du-
» pliciter potest esse in aliquo : uno modo sicut in
» regulante, et mensurante : alio modo sicut in re-
» gulato, et mensurato ; quia in quantum participat
» aliquid de regula, sic regulatur... Et talis partici-
» patio legis æternæ in rationali creatura lex natu-
» ralis dicitur. » Saint Thomas dit donc que la loi étant une règle avec laquelle l'homme doit se mesurer, on doit la considérer différemment dans le législateur *qui règle* et dans l'homme *qui est réglé*. Avant donc que de recevoir cette lumière par le moyen de la loi naturelle, l'homme ne peut être obligé à rien, parce qu'il n'a point encore reçu la règle pour pouvoir se régler. La loi éternelle est règle pour Dieu régulateur; mais pour l'homme qui doit être réglé, sa règle est la loi naturelle, c'est-à-dire cette lumière qui lui est manifestée au moyen de la raison naturelle.

XXIII. Ce qui fait que les théologiens disent communément et avec raison que la loi éternelle n'est pas proprement loi, mais ressemble à la loi et est pour ainsi dire une loi et une règle pour Dieu lui-même; et si on veut l'appeler promulguée, c'est une loi promulguée par Dieu à Dieu lui-même. C'est ainsi que parle Duval, qui écrit que la loi éternelle est de fait une loi quand elle est manifestée aux

hommes, et ensuite il ajoute : « Si tamen ab æterno » spectetur, dicendum est, eam non esse vere et » proprie legem, sed tantum aliquid, quod se ha- » beat instar legis : tum quia de ratione legis est, ut » promulgetur subditis; nulli autem fuerunt sub- » diti ab æterno : tum quia lex essentialiter est re- » gula quædam practica : hæc autem regula non po- » tuit imponi Verbo, Spiritui Sancto, quia ipsimet » sunt regula, et rectitudo ipsa. » (Duval. in 1. 2; S. Thom. *de leg.* qu. 2, pag. 398.) C'est ainsi que s'expriment aussi Montésin et Jos. Lorich., docteur de Louvain. Montésin dit que la loi éternelle n'est point une loi ni une règle promulguée pour nous, mais seulement pour Dieu à lui-même : « Respon- » deo hujusmodi legem æternam promulgatam esse » ab æterno ipsimet Deo; Deus sibimet est lex, et » regula : et ita intelligimus Deum sibi promulgare » legem. » (Montesin. D. 20. *de leg.* q. 4. num. 83.) Lorich., parlant de la même loi éternelle, écrit : « Hac lege Deus omnia ordinat ad seipsum, et est » promulgata apud ipsum ab æterno; hominibus » autem promulgatur, quando eis innotescit. » (*Lorich. Thesaur. novus ut. theol. verb. lex*, num. 6.)

XXIV. Mais quand donc, dira-t-on, cette loi oblige-t-elle les hommes? Duval répond qu'elle oblige quand l'homme atteint l'âge de discrétion, parce que cette loi lui est alors promulguée par la loi naturelle : « Tunc autem sufficienter (legem) » promulgari quando, quisque annos discretio- » nis incipit. » (1. 2. *de leg.* qu. 3. a 3.) Et à la page 296 il ajoute que la loi éternelle nous est manifestée par la loi naturelle qui en est une participation : « Dico, eam per alias leges nobis inno- » tescere cum leges illæ sint illius participationes. »

M. Montesin dit la même chose : « Lex naturalis pro» mulgatur in unoquoque, dum primo venit ad usum » rationis ; et quamvis pro tunc solum promulgetur » ista lex, quantum ad principia communissima juris » naturæ, tamen postea paulatim per discursum pro» mulgatur eadem lex quantum ad alia. » (Disp. 20. *de leg.* q. 4, n. 85.) Pierre de Lorca écrit la même chose, et ajoute que la connaissance de la loi est essentielle et intrinsèque aux lois humaines comme aux lois naturelles. (Lorca in 1. 2 ; S. Thom. D. 6, *de leg.*) Jean Major s'exprime de même : « Cum pri» mum aliquis habet rationem, legem naturalem » habet. » (In 3, dist. 27. q 2.) Conrard Kœllin écrit la même chose : « Cum venerit (homo) ad » usum rationis, tenetur ad ea, quæ sunt legis na» turæ. » (In 1. 2. qu. 90. art. 4.) Le P. Manstri. en dit autant : « Hoc autem jus (naturæ) hominibus » intimatur, et obligare incipit ab eo tempore, quo » rationis usum accipiunt, et per talem legem sibi » intimatam inter bonum et malum discernere in» cipiunt, hic enim rationis usus est veluti ipsius » legis naturalis notificatio, et manifestatio. Et hoc » intendit Paulus (Rom. 7) illis verbis : Ego autem » vivebam sine lege aliquando, sed cum venisset » mandatum, peccatum revixit. » (Manstrius. theol. mor. D. 2. *de leg.* q. 2. a 2. n. 34.) Jacques Granade écrit la même chose. (Que le lecteur me pardonne de citer tant de passages de théologiens qui disent la même chose, parce que cela m'est nécessaire pour convaincre mes adversaires et les autres que tous les théologiens ont parlé conformément en cette matière contrairement à ce que veulent m'opposer mes contradicteurs.) Granade écrit : « Dicen» dum est legem naturæ consistere in illo dictamine

» rationis... Nec deest promulgatio; eo enim ipso » quod homo pervenit ad usum rationis, potens » est discernere honestum et malum. » (Contr. 6. *de leg.* tract. 2. D. 4. n. 7.) Biaggio de Benjumen écrit la même chose : « Cum lex naturæ debeat voluntati » proponi, ad hoc ut habeat vim obligandi, et ra- » tionis dictamine possit præcognisative promulgari, » ipsa præcognisatio intellectus notificat obliga- » tionem faciendi, sive omittendi aliquam actio- » nem, etc. » (*De leg.* q. 2. art. 2. n. 220.)

XXV. Cela fait que tous les autres théologiens concluent que la loi éternelle, bien que, *in actu primo*, elle eût la vertu de lier, néanmoins n'oblige personne avant d'être appliquée et promulguée. C'est ce qu'écrit le card. Gotti : « Sequitur, quod lex » æterna ab æterno in actu secundo neminem obli- » get. » Et ensuite il dit que, bien qu'elle ait la force d'obliger, néanmoins « nondum ligat, quia » nondum est applicata et promulgata, » ajoutant cette raison trop évidente que, « mensura in actu » secundo non mensurat, nisi mensurabili applice- » tur. » François Avari. écrit la même chose : « Cum » lex æterna non obliget creaturas, nisi mediante » lege naturali, vel positive divina, ad istarum pro- » mulgationem illa quoque sufficienter promulga- » tur. » (In 1. 2. q. 90. D. 1. sect. v, pag. 525.) Honoré Tournely écrit la même chose : « Quia ta- » men lex ante creaturarum existentiam vere obli- » gans non fuit, cum nihil esset ad extra, quod ea » obligaretur, palam est rationem completam legis » tunc tantum ei competere potuisse, cum extite- » runt creaturæ, quibus hujus lex promulgata. » (Prælect. theol. tom. II, c. IV, quæst. 2.) P. Collet en dit autant : « Quia tamen lex æterna ante

» creaturarum existentiam obligans non fuit, palam » est, rationem plenam legis tunc tantum ei competere potuisse, cum extiterunt creaturæ, quibus » intimata fuit. » (Tom. II, *de leg.* cap. 11, pag. 17.) C'est pourquoi Joseph Rocafull, préfet de Valence, dit que la loi éternelle ne peut être dite loi constituée, mais plutôt à constituer : « Quamdiu (lex æ» terna) non promulgatur per modum legis semper se » habet per modum propositi ferendi legem, non au» tem per modum legis latæ. » (Praxis, etc., lib. II, c. II.) Le P. Berti écrit la même chose en disant que la loi éternelle ne fut pas une loi obligatoire, mais prête à obliger dans le temps quand elle aurait été promulguée aux hommes : « Nos promulgationem nihil aliud in» telligimus, nisi paratæ jam legis publicationem; » æternam legem institutam dicimus ante tempora se» cularia; promulgatam vero in temporum condi» tione. » Ce qu'il explique par ces autres paroles, en disant que la loi éternelle fut de toute éternité seule» ment « vim habitura in rerum creatarum condi» tione. » De sorte qu'elle ne devait avoir la force d'obliger qu'après sa promulgation faite aux hommes.

XXVI. En somme, tous les théologiens pensent que la loi éternelle ne fut loi obligatoire qu'après sa promulgation. Silvius écrit : « Lex æterna fuit » ab æterno lex materialiter, non formaliter, seu sub » ratione legis actualiter obligantis, quia tunc non » fuit actualis et perfecta promulgatio. » (Sylvius in 1. 2. q. 91. a. 1. ad 2.) Le P. Gonet dit aussi : « Legem æternam defectu promulgationis non po» tuisse obligare creaturas ab æterno. » (Gon. in Clyp. tom. III, tract. VI, *de leg.* D. 2. art. 2.) Lorich en dit autant : « Hominibus autem (lex æterna) pro» mulgatur quando eis innotescit. » (Thesaur. verb.

Lex n. 6.) Je crois devoir redire ici ce qu'écrit Soto : « Nulla lex ullum habet vigorem legis ante » promulgationem. Nullam exceptionem conclusio » hæc permittit. » La loi, dit-il, étant la règle de nos actions ne peut nous obliger si elle ne nous est point appliquée : « Applicari autem nequit (lex) » nisi per ejus notitiam ; nam qui regula utitur, eam » intueri necesse habet. » (Sotus de just. l. I, q. 1. a. 4. q. 3. a. 2.) Nous pouvons donc conclure que le sentiment de tous les théologiens est que la loi éternelle, quoiqu'elle ait en elle, *in actu primo*, la force d'obliger les hommes, n'a pu, *in actu secundo*, actuellement les obliger qu'après qu'elle leur a été manifestée par la lumière de la raison naturelle. C'est pourquoi il faut répéter la doctrine de Jean Gerson, que Dieu ne peut obliger l'homme à aucun précepte s'il ne lui a d'abord manifesté sa volonté : « Necesse est dari manifestationem ordinationis ac » voluntatis Dei ; nam per solam suam ordinatio- » nem, aut per solam suam voluntatem, nondum » potest Deus absolute creaturæ imponere obliga- » tionem. » (Gers. *De vita spir.* lect. 2.) François Henno écrit que la loi naturelle ne se distingue point de la loi éternelle ; ensuite il fait cette objection : La promulgation est partie essentielle de la loi ; mais la loi éternelle fut seulement promulguée dans le temps ; donc seulement dans le temps elle commença à être loi, et par conséquent elle se distingue de la loi éternelle ; à quoi il répond : « Fuit » ab æterno lex naturæ potens obligare, licet non » obligaverit, antequam promulgaretur in tempore » per dictamina rationis. Et idem est de lege æterna ; » unde sicut non fuit lex æterna obligans ab æterno, » sed in tempore (c'est-à-dire quand elle a été ma-

» nifestée), ita et lex naturæ. » (Henno *de leg.* 6.) Mais continuons.

XXVII. On m'oppose 2° qu'alors l'homme naît libre, et non sujet et dépendant de Dieu. Non, répondrai je; l'homme naît sujet et dépendant de Dieu; il est obligé d'obéir à tous les préceptes que Dieu lui impose; mais pour que ces préceptes le lient, ils doivent lui être appliqués par la promulgation actuelle du précepte, promulgation qui se fait quand le précepte lui est manifesté par le moyen de la lumière de la raison; mais tant que le précepte ne lui est pas manifesté l'homme possède la liberté que Dieu lui a donnée; liberté qui, étant certaine, ne peut être liée que par un précepte certain.

XXVIII. Si l'homme naissait vraiment obligé à la loi éternelle (comme le suppose un de mes adversaires) avant qu'elle lui eût été manifestée, de sorte qu'il ne pût faire aucune autre action que celles qui lui sont permises par la loi éternelle, il n'aurait pas été nécessaire que Dieu eût intimé à l'homme ses préceptes par l'impression de la loi naturelle et même par la loi écrite; mais il aurait dû lui déclarer seulement ce qu'il lui permettait de faire. Le Seigneur pouvait, je ne le nie pas, ordonner que l'homme ne pourrait faire que ce qu'il lui aurait expressément permis, mais il ne l'a pas fait: « Deus ab initio constituit hominem et reliquit il» lum in manu consilii sui; adjecit mandata et præ» cepta sua; si volueris mandata servare, conserva» bunt te. » (Eccl. xv, 14.) Dieu a donc d'abord créé l'homme libre en lui donnant par son bon plaisir la liberté, selon ce qu'écrit l'apôtre: « Po» testatem habens suæ voluntatis. » (I. Cor. vii.) Et ensuite il lui a imposé les préceptes qu'il doit ob-

server, et c'est dans l'observance de ces préceptes que Dieu a placé le salut de l'homme. Mais pour qu'on soit lié par ces préceptes, dit saint Thomas, comme nous l'avons répété plus haut, il faut en avoir la science, c'est-à-dire la connaissance certaine : « Nullus liga- » tur per præceptum, nisi mediante scientia illius » præcepti. » (*De verit.* q. 17. art. 3.) Parce que la loi étant une mesure avec laquelle l'homme doit se mesurer, dit le saint docteur, il faut qu'elle soit très certaine : « Mensura debet esse certissima. » (1. 2. q. 19. a 4. ad 3.) Autrement, si la mesure était douteuse, personne ne pourrait bien se régler, et c'est ce que saint Thomas a confirmé en plusieurs endroits en disant que celui à qui la volonté divine n'a point été manifestée, n'est pas obligé de la suivre : « Sed in particulari nescimus, quid Deus velit, » et quantum ad hoc non tenemur conformare vo- » luntatem divinæ voluntati. » (1. 2. q. 19. art 10.) Et parlant précisément de l'obéissance due aux préceptes divins, le saint dit que nous ne sommes tenus de les observer que quand ils nous ont été manifestés comme il a été dit au n. 17.

XXIX. On oppose 3° que l'homme ne peut licitement s'exposer au danger de transgresser la loi. Quand il y a deux opinions également probables, on doute alors qu'il y ait loi. C'est pourquoi si dans ce cas l'homme suit l'opinion moins sûre, il s'expose au danger d'enfreindre la loi. A quoi on répond qu'il faut distinguer le cas où la loi est certaine du cas où la loi est douteuse. On ne nie pas que ce soit un péché que de s'exposer au danger d'enfreindre la loi; mais cela s'entend quand la loi est certaine, c'est alors qu'on peut appliquer ce texte : « Qui » amat periculum, in illo peribit. » (Eccl. III. 27.)

Parce qu'ici la loi, non seulement nous oblige à l'observer, mais encore à ne point nous exposer au danger probable de la transgresser. Mais il en est autrement quand il y a danger de transgresser une loi douteuse; parce qu'alors, bien que la loi existe aux yeux de Dieu, on ne transgresse qu'une loi qui n'oblige pas, et une loi qui n'oblige pas ne peut s'appeler loi; car saint Thomas dit (1. 2. q. 90. a 4), comme nous l'avons rapporté au § 1, n. 9, que la loi, pour être la mesure des actions de l'homme doit lui être appliquée par la promulgation, et ensuite il ajoute: « Unde ad hoc quod lex » virtutem obligandi obtineat, quod est proprium » legis, oportet quod (promulgatione) applicetur. » Qu'on remarque ces mots : *quod est proprium legis*; par conséquent la loi qui n'a point la force d'obliger n'est point et ne peut point proprement être appelée loi: C'est pourquoi celui qui transgresse une loi non encore manifestée, comme il arrive dans le cas de deux opinions également probables, ne peut être accusé de péché parce que, malgré l'existence de cette loi, il agit contre une loi qui n'oblige point.

XXX. On oppose 4° l'opinion de saint Thomas qui dit que l'ignorance de celui qui peut et qui doit savoir la loi, lorsqu'elle est volontaire, n'est point excusable : « Dicitur ignorantia voluntaria » ejus, quod quis potest scire, et debet. » (S. Thom. 1. 2. q. 6. a 8.) Les adversaires déduisent de là que toutes les fois que l'homme « potest et debet » scire præceptum, » bien qu'il n'ait jamais été informé du précepte, est dans l'ignorance vincible et coupable. C'est ainsi que parle l'anonyme moderne du livre intitulé : *Règle des bonnes mœurs*. Mais comment, je le demande, celui-là peut-il savoir le pré-

cepte, qui n'a jamais eu le moindre soupçon de son existence? N'importe, diront les adversaires; car si l'homme, toutes les fois que son esprit est sain, n'a pas la puissance morale, il a au moins la puissance physique de pouvoir connaître le précepte, d'où il suit qu'il est toujours coupable. Mais ce n'est point ainsi que parle saint Thomas, qui, avec saint Augustin et tous les théologiens probabilistes et anti-probabilistes, enseigne que quand l'ignorance est involontaire, elle est tout-à-fait exempte de blâme. Le saint docteur dit cela dans une foule de passages. Dans un il dit que l'ignorance peut être volontaire et coupable de deux manières : « Vel directe, » sicut cum aliquis studiose vult nescire vel indi- » recte, cum aliquis negligit addiscere id, per quod » a peccato retraheretur; talis enim negligentia facit » ignorantiam esse voluntariam, et peccatum. » Ensuite il ajoute immédiatement : « Si vero ignorantia » sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia » est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia » omnino excusat a peccato. » (S. Th. 1. 2. q. 76. a3.) Le saint en disant donc (il me faut répéter ses paroles) : « Si vero ignorantia sit involuntaria, sive quia est » invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non » tenetur, talis ignorantia omnino excusat a pec- » cato, » déclare évidemment que l'ignorance, bien qu'elle soit de choses que nous sommes tenus de savoir, quand elle est invincible, de sorte qu'il ne s'élève aucun doute dans l'esprit, excuse tout-à-fait du péché. Saint Thomas l'enseigne encore en termes plus formels dans un autre endroit (*Quodlib.* 8, art. 15) : « Error autem conscientiæ quandoque » habet vim excusandi, quando scilicet procedit ex ignorantia ejus, quod quis scire non potest,

» vel scire non tenetur. » Et dans ce cas il dit que « quamvis factum sit de se mortale, tamen inten-» dens peccare venialiter, peccaret venialiter. » Et par conséquent si l'on ne croyait commettre aucun péché, on ne pècherait point. Qu'on note bien ces mots : « Scire non potest, vel scire non tenetur. » Donc, même dans le cas où l'on est tenu de savoir le précepte, si on ne peut pas le connaître, l'ignorance est invincible et exempte de faute. Le P. Jean de saint Thomas, dominicain, très célèbre parmi les théologiens anciens, avertit ici sagement que ces mots *potest scire* doivent s'entendre, non de loin, mais prochainement; de sorte que l'omission du soin nécessaire pour rechercher la vérité soit proprement volontaire : « Illud axioma : qui potest, et tenetur, » et non facit, peccat, intelligi de eo qui potest » proxime et expedite, non remote tantum, et im-» pedite; quia (ut supra dicimus) omissio ut sit » voluntaria, debet procedere de ipsa voluntate. » (Jo. a S. Thom. 1. 2. q. 6. dist. p. 3. dist. 1.)

XXXI. C'est pourquoi saint Antonin écrit (p. 2, tit. 1, c. 11, § 28) qu'on peut alléguer l'ignorance invincible du droit naturel dans les choses « quæ » per multa media, et non clare probantur esse con-» tra præcepta. » Habert pense de même (Theol. tom. III, *de act. hum.* c. 1, n. 3), ainsi que Duhamel, (lib. 2, *de act.* c. v, *in fin. ad legem*). Le P. Berti écrit la même chose (*De theol. discip.* tom. II, lib. 21, cap. x), où il dit que « tenent omnes fere » Œgidiani ac Thomistæ et Sylvius, Hermenier, alii-» que communiter, » cette opinion, et il le prouve même par saint Thomas (1. 2. q. 100 a 1.) qui dit : « Quædam vero sunt, quæ subtiliori conside-» ratione indigeant disciplina. » Le P. Gonet est

aussi de cet avis (*Clyp. theol.* tom. 3. D. 1 a 4. § 1. n. 55). Et dans un autre endroit (*Tract. De probab. circa fin.*), il dit que l'opinion contraire est improbable et peu suivie. Le P. Gonet est aussi de cet avis (*Comp. mor.* tom. I, c. 1, art. 1, 2, concl. 4, pag. 23). Le P. Antoine le pense aussi (*Theol. mor. de peccat.* cap. 4. q. 6), et il rapporte qu'en 1685 on condamna à Rome cet article : « Nullam admittimus ignorantiam invincibilem juris naturæ in ullo homine, dum hic et nunc contra jus naturale agit. » Je néglige de citer beaucoup d'autres passages importants en cette matière. Je les ai écrits au long dans le chap. II de mon livre de l'*Usage modéré de l'opinion probable.*

XXXII. Continuons à voir les autres textes de saint Thomas, où il enseigne que quand l'ignorance est invincible elle excuse du péché. Dans un autre passage il rapporte ce que dit saint Augustin : « Ignorantia quæ est omnino involuntaria non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit : Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignoras, sed si scire neglexeris (lib. III, de lib. arbit. c. XIX). Per hoc autem quod ait, sed si scire neglexeris, dat intelligere, quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia præcedenti, quæ nihil est aliud quam non applicare animum, ad sciendum ea quæ quis scire debet. » (S. Thom. *de ver.* qu. 3 ad 7.) Et peu après il répète la même chose (ad 8) en disant que celui-là seul pèche qui « ne impediatur a peccato, quod diligit, scientiam recusat; et sic ignorantia est a voluntate quodammodo imperata. » Saint Thomas dit ailleurs : « Si igitur ratio, vel conscientia erret errore voluntaria, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id,

» quod quis scire tenetur, tunc talis error non excu» sat. « (S. Th. 1. 2. q. 10. art. 6.) De sorte que quand l'erreur n'est pas volontaire, elle excuse certainement du péché. La négligence est donc toujours exigée pour rendre l'erreur volontaire. De plus, dans un autre endroit il répète la même chose (*Opusc. de ver.* q. 17. a 1), et après avoir dit : « Nec aliquis » ignorans præceptum Dei tenetur ad præceptum » faciendum, nisi quatenus tenetur scire præcep» tum, » le saint explique comment on doit entendre ces mots : « nisi quatenus tenetur scire præcep» tum, » il dit (ad 4) : « Tunc conscientia erronea » non suffit ad absolvendum, quando in ipso errore » peccat. » Que veut dire pécher dans la même erreur? sinon que quand l'erreur est coupable, c'est-à-dire quand l'homme est au moins obligé de savoir le précepte et néglige de le savoir. Et le saint redit ailleurs la même chose (*Quodlib.* 8. a 15) : « Quan» doque vero error conscientiæ non habet vim ex» cusandi, quando scilicet ipse peccatum est. » Lors donc que l'erreur n'est pas coupable, parce qu'elle est involontaire, elle excuse du péché; l'action restant seulement matériellement mauvaise, et il n'y a point alors péché aux yeux de Dieu, comme l'écrit le P. Gonet : « Porro peccatum, quod ex igno» rantia invincibili committitur, non est peccatum » nisi materialiter; nec impedit, quo minus æterna » salus obtineri possit. »

XXXIII. Bien plus, le P. Concina écrit dans sa *Théologie morale* (tom. II, lib. 2. de consc. diss. 1, cap. v, n. 36), que quand l'action est moralement mauvaise, par la raison que l'erreur n'est pas coupable; alors, si l'action se fait avec bonne intention, elle est même méritoire : « Potest enim

» quis, dum exercet opus materialiter malum, ha-
» bere intentionem bonam Deo placendi; hos bo-
» nos actus et meritorios dicimus et opus materiali-
» ter malum, cum non sit voluntarium, refundere
» in istos actus malitiam non valet. » Saint Jean Chrysostome l'avait dit aussi avant lui : « Ex propo-
» sito bono, etiam quod videtur malum, bonum
» est, quia propositum bonum excusat malum opus. » L'axiome suivant est reconnu de tout le monde : « Cuique facere libet nisi id a jure prohibeatur, » comme on le lit dans le texte, *instit. de jure person.* § 1, et comme l'enseigne encore saint Thomas comme étant un principe certain, même touchant les choses de loi naturelle, en disant : « Illud dici-
» tur licitum, quod nulla lege prohibetur » (In 4. sent. d. 16. q. 2. art. 4. ad 2.)

XXXIV. On oppose 5° que l'ignorance est seulement invincible, quand nous n'avons aucun motif de douter de l'honnêteté de l'action. Mais comment cette ignorance peut-elle être appelée invincible quand, l'opinion également probable étant en faveur de la loi, il y a de graves motifs de douter que cette action soit illicite? A quoi on répond : nous ne disons pas que celui qui agit avec l'opinion bénigne aussi probable que la rigide ne pèche pas, parce qu'il ignore invinciblement la loi, mais parce que, dans ce cas, il ignore invinciblement la certitude de l'existence de la loi; et une fois admis comme certain le principe (comme il a été prouvé jusqu'à l'évidence) que la loi pour obliger doit être certaine et manifeste, celui-là opère licitement qui, toutes les fois qu'elle n'est pas certaine ni manifeste, agit en suivant l'opinion bénigne. Et voici comment le P. Gonet répond au tutioriste Fagnan :

«Eum qui, facta sufficienti diligentia ad inquirendam veritatem, agit ex opinione probabili, quando alia probabilior ei non occurrit, non agere ex conscientia practice dubia, subindeque nulli peccandi periculo se exponere; quia tunc certificatur moraliter per judicium reflexum, quod habet, dicens : Qui facit totum quod in se est ad inquirendam veritatem, et illam consequi non valet, excusatur ratione ignorantiæ invincibilis. Quod principium est omnino certum, et unanimi fere theologorum omnium consensu firmatum.» (Gonet Manual. tom. III, tract. 3, cap. 16, circa fin.). De sorte que, par ces paroles, le P. Gonet suppose comme principe certain et commun parmi les théologiens, que quand on ignore l'existence certaine de la loi, lors même qu'il y a danger de la transgresser, nous pouvons avec raison nous prévaloir de l'opinion moins sûre, parce qu'une telle loi douteuse n'oblige pas.

XXXV. C'est pourquoi il ne s'agit que de voir si le principe, que la loi douteuse ne peut pas obliger, est ou non certain; parce qu'une fois qu'il est certain, comme nous l'avons démontré et prouvé plus haut avec l'autorité de S. Thomas, et de presque tous les théologiens. S'il y a l'ignorance invincible de la certitude de la loi, celui qui agit ne pèche point certainement. Mais, dit-on, S. Thomas écrit : «Qui aliquid committit, aut omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, discrimini se committit, » et pour cela pèche mortellement (in 4. sent. diss. 21. q. 2. a 3. ad 3). Mais je réponds que saint Thomas dit que l'homme pèche mortellement, quand il fait ou omet de faire une chose avec le doute pratique de pécher, « in quo dubitat esse peccatum. » Mais

cela n'a point lieu quand il agit contre une loi douteuse, qui ne lie point et n'oblige point, comme l'enseigne le même saint : « Nullus ligatur per præ- » ceptum, nisi mediante scientia illius præcepti, » parce qu'il agit alors avec le sentiment certain d'agir licitement.

XXXVI. On oppose 6° que nous ne pouvons pas nous servir de l'opinion bénigne, si elle n'est pas très probable et moralement certaine (largement parlant) ; parce qu'autrement (disent nos probabilioristes modernes), on ne peut pas avoir la certitude de l'honnêteté de l'action. Je réponds : Que celui qui se prévaut de l'opinion également probable pour la loi, en s'appuyant sur le principe que la loi douteuse n'oblige pas, n'a point la certitude directe ; mais il a la certitude indirecte et réfléchie que l'action est honnête, et par conséquent il agit licitement. Qu'ensuite on agisse licitement avec le principe certain réfléchi, c'est ce qu'on ne peut pas révoquer en doute, comme nous l'avons démontré § 1, n. 12. Mais j'oppose aux probabilioristes modernes qu'avec l'opinion très probable (suivant leurs maximes), ils ne peuvent pas ou ne peuvent que très difficilement se prévaloir, en sûreté de conscience, de l'opinion bénigne, mais qu'ils doivent toujours suivre l'opinion plus sûre ou le sentiment strictement certain, comme le veulent les tutioristes rigides. Et je le prouve ainsi : Nos probabilioristes modernes disent, comme nous l'avons vu, que nous ne pouvons pas nous exposer au danger de transgresser la loi ; au contraire, il faut entendre que l'opinion très probable, parce qu'elle touche aux limites de la probable, n'exclut pas toute crainte prudente d'être fausse, à la différence de l'opinion absolument cer-

taine qui exclut toute crainte prudente, tenue par les rigoristes, qui rejettent même l'opinion la plus probable; mais Alexandre VIII condamna cette proposition qui lui appartient: « Non licet sequi opi» nionem, vel inter probabiles probabilissimam. » Si donc l'opinion très probable n'exclut pas toute crainte prudente, l'opinion opposée à la plus probable n'est pas la faiblement probable, parce que la probabilité faible n'est plus une probabilité, mais seulement une fausse apparence ou une vraie appréhension de probabilité, qui ne peut produire aucune crainte prudente, mais seulement une crainte imprudente, et cette dernière n'est point une crainte qui puisse entraîner avec elle aucun danger de péché. Les tutioristes les plus rigides disent eux-mêmes que l'on doit mépriser de telles craintes imprudentes; ce serait en vérité une folie trop grande que de penser que Dieu nous impose l'obligation d'éviter même les craintes imprudentes et vaines. De sorte que, si nous ne voulons point confondre l'opinion très probable avec celle qui est absolument certaine, il faut dire que l'opinion opposée à la plus probable n'est pas l'opinion faiblement probable, mais celle qui est douteusement probable; laquelle ne peut être suivie. Mais si elle n'est pas probable, elle a néanmoins quelque prudent motif d'être vraie, de même que l'opinion très probable (comme nous l'avons dit) a quelque crainte prudente d'être fausse. Or je dis: Que puisque l'opinion qui tient pour la loi, opposée à l'opinion très probable qui tient pour la liberté, est douteusement probable et a quelque motif prudent d'être probable; comment, je le demande, celui qui tient qu'il est illicite de s'exposer au dan-

ger de transgresser la loi en voulant suivre l'opinion la plus probable pour la liberté, puisse en pratique croire fermement que l'opinion qui tient pour la loi n'est point véritablement probable, et puisse ensuite se servir de l'opinion la plus probable, sans crainte de s'exposer au danger d'enfreindre la loi? Où trouvera-t-il une balance qui l'assure que l'opinion qui tient pour la loi n'a pas toute la probabilité nécessaire pour arriver à être probable, et qu'ainsi il puisse agir avec sécurité et sans danger de transgresser la loi? C'est pourquoi je répète ce que j'ai déjà dit, que celui qui croit qu'il ne peut suivre une opinion moins sûre, à moins qu'elle ne soit très probable, étant dans le doute si l'opinion pour la loi est ou non probable, pourra difficilement se déterminer à agir s'il n'embrasse pas le strict tutiorisme, lequel est seulement libre de toute crainte et de tout danger de transgresser la loi.

XXXVII. On oppose 7°: que tous avouent que s'il y a dans la forêt un objet qu'on juge probablement être un homme, celui qui, dans ce doute, le frappe avec sa flèche, pèche certainement: or si celui-là pèche qui met en danger la vie du corps de son prochain, comment celui-là sera-t-il excusé qui met en danger la vie de sa propre âme en s'exposant au danger probable de pécher? Répondons; mais avant de le faire, disons que c'est une chose étonnante de voir les adversaires nous répéter sans cesse cette triste objection, après que nous lui avons si souvent répondu. Mais revenons à notre réponse, et disons qu'en décochant la flèche avec le doute probable que cette chose soit une bête ou un homme, on n'agit point contre une loi douteuse, mais contre une loi certaine; car, dans ce cas,

la loi de ne point mettre dans un danger probable la vie du prochain qui possède un droit certain sur sa vie est incontestable. Mais dans notre cas, non seulement il n'y a point de loi certaine qui défende de ne point s'exposer au danger d'enfreindre la loi, mais il est au contraire certain (comme nous l'avons vu) que, la loi étant douteuse et par conséquent non promulguée ni manifestée, elle n'a point la force d'obliger, et par conséquent celui qui la transgresserait ne pècherait pas, parce qu'il enfreindrait une loi qui n'oblige pas.

XXXVIII. On oppose 8° que pour dire qu'une loi est douteuse, il faudrait douter si cette loi existe ou non ; mais cela (disent-ils) ne peut pas être, parce que les lois divines, comme les lois humaines, que nous devons observer, existent certainement et sont promulguées. Le doute, par conséquent (répliquent-ils), ne tombe pas sur l'existence de la loi, mais sur les cas particuliers, c'est-à-dire si ce cas particulier est ou non compris dans la loi générale. C'est pourquoi, dans le cas des deux opinions également probables, nous ne pouvons pas dire que la loi est douteuse, mais que certainement la loi ne s'étend pas à ce cas ; mais l'opinion pour la loi étant même probable, qui peut avancer cela ? C'est ainsi que parle le P. Daniel Concina dans sa *Théologie chrétienne.*

XXXIX. Mais on répond à cela par ce qu'a écrit ce même P. Concina dans son *Abrégé de théologie* (tom. II, *de legib.*, cap. 1, n. 10), où il dit que bien que la loi soit certaine, néanmoins les diverses circonstances qui se présentent font que la loi tantôt oblige et tantôt n'oblige pas, parce que les préceptes divins, malgré leur immutabilité, n'obligent

pas dans telle ou telle circonstance. C'est pourquoi (répliquons-nous) on ne peut donc pas dire que toutes les lois sont certaines, parce que les circonstances des cas changeant, les lois ne régissent point ces cas; elles deviennent au contraire douteuses, et comme telles n'obligent pas. Donc, réplique l'auteur cité, d'après votre principe que la loi douteuse n'oblige pas, vous concluez que, dans le doute, si la loi s'étend ou non à ce cas, elle ne s'y étend pas? Mais nous répondons que nous ne disons pas que la loi dans ce doute ne s'étend pas certainement à ce cas, mais nous disons que quand il y a deux opinions également probables, comme alors il n'est point certain que la loi s'étende à ce cas, par rapport à ce cas la loi est douteuse, et comme telle n'oblige pas. Rendons la chose plus claire par un exemple : la loi défend l'usure; mais quand des deux côtés il est également probable qu'un contrat est ou non usuraire, dans ce cas on ne trouve pas de loi certaine qui le défende, et par conséquent la loi reste douteuse touchant ce contrat. Par rapport à l'usure la loi qui la défend est certaine; mais par rapport à ce contrat, la loi est incertaine. Une fois donc établi qu'il est vraiment probable que ce cas n'est point compris dans la loi, il n'y a point de différence entre dire que c'est une chose douteuse que la loi s'étende à ce cas, et dire que la loi est douteuse par rapport à ce cas; par conséquent, par rapport à ce cas, elle n'oblige pas.

XL. On oppose 9° la maxime ou la règle des canons, « in dubiis, tutior pars eligenda est, » sur lequel les adversaires font un grand fondement. Mais la réponse est si claire que chacun la voit. Cette réponse, c'est que la susdite règle n'a son application

que dans les doutes pratiques qui restent dans la conscience sans pouvoir être déposés, mais non dans les doutes spéculatifs qui s'évanouissent avec un principe certain, parce qu'alors on ne reste point dans le doute; mais on sort du doute, et on a la certitude morale. C'est pourquoi la plupart des docteurs disent avec saint Antonin, Nyder, Tabiena, Isambert, le P. Jean-Ildephonse Vasquez (bien qu'on le cite contre nous), Tanner, Navarre, avec Soto, Medina, Sa, Valence, Henriquez, Alphonse de Léon, Duval, Caspense, Lorca, Vidal, Angles, Bardi, Solas, P. Jean de Saint-Thomas, Merolla, et une foule d'autres, que la susdite règle n'a son application que dans les cas douteux pratiques; mais dans les cas douteux spéculatifs, elle n'est que de conseil et non de précepte. Voici comment s'exprime saint Antonin, et il parle d'un contrat qui était probablement licite et probablement illicite, suivant les diverses opinions des docteurs: « Inducunt illud : in » dubio, tutior via eligenda est. Respondetur, hoc » esse verum de honestate et meriti majoritate, et » non de salutis necessitate quoad omnia dubia.» Pour être moins long, je néglige de citer ici tout ce que j'ai écrit dans l'*Usage modéré*, chap. v, n. 2, au sujet de saint Antonin et sur ce point, et je viens à la substance. Saint Antonin dit donc que dans les doutes spéculatifs, qui se présentent dans le cas de deux opinions probables, la susdite règle est de conseil et non de précepte : « Hoc esse verum de » meriti majoritate, non de salutis necessitate quoad » omnia dubia. » De sorte que l'opinion de celui qui dit que la susdite règle s'applique dans tous les doutes même spéculatifs, me paraît, d'après ce qui a été démontré, tout-à-fait improbable et insoute-

nable, puisqu'elle est contraire à la raison et au sentiment commun des théologiens.

XLI. Mais, pour être plus court, donnons une réponse convaincante qui ferme la bouche à tout le monde. En somme, je le demande, que dit la règle des canons? « In dubiis, tutior pars eligenda est. » Bien. Donc, toutes les fois que la conscience est dans le doute (in dubiis), on ne peut agir sans remords et sans péché. Mais que fait cette règle, quand l'homme, avec un principe réfléchi, se forme un sentiment pratique moralement certain? Il sort alors du doute, et d'après les termes du texte, on ne peut plus dire qu'il soit *in dubiis*.

XLII. La règle des canons est très vraie et très juste, mais il ne faut pas lui faire dire ce qu'elle ne dit pas. Mais mon adversaire réplique que mon argument serait bon si le principe que j'avance était certain, mais il dit qu'il est faux. Donc, je répète toujours : Si mes adversaires ne démontrent pas d'abord que le principe par moi avancé est faux, c'est-à-dire que la loi douteuse ne peut entraîner une obligation certaine, parce qu'il lui manque la promulgation certaine et suffisante, comme le disent saint Thomas et les théologiens, toutes leurs oppositions sont renversées; mais il me semble moralement impossible qu'ils puissent jamais arriver à réfuter mon principe si clairement prouvé, et je dis qu'ils ne réfuteront jamais mon principe s'ils ne réfutent d'abord la doctrine de saint Thomas. Je dis *s'ils ne réfutent pas*, parce que vouloir l'interpréter à leur caprice dans un autre sens, comme il le font, c'est vouloir obscurcir la lumière du soleil.

XLIII. Enfin ils opposent le décret de la S. C. de l'inquisition romaine fait en 1761, par lequel ils

prétendent que l'usage de l'opinion probable a été condamné. Pour cela il faut savoir qu'en 1760 un prêtre d'Avisio, terre du diocèse de Trente, fit paraître une brochure contenant diverses propositions, toutes en faveur du probabilisme, mais dont quelques unes étaient trop hasardées. J'ai transcrit dans mon livre de l'*Usage modéré*, etc., chap. VII, cette brochure avec toutes ses propositions. Le livre fut condamné, mais non pas toutes les propositions, puisque quelques unes étaient innocentes; et c'est pourquoi dans le décret, on dit : « S. C. folium prædictum, et theses in illo expositas damnat, tanquam continentia propositiones quarum aliquæ sunt respective falsæ, temerariæ, et piarum aurium offensivæ, etc. » De sorte que toutes les propositions ne furent point condamnées en particulier et séparément l'une de l'autre, puisqu'on dit : « Quarum aliquæ sunt respective falsæ, etc. » Et de fait, en ayant écrit, pour savoir le vrai, à deux consulteurs de la S. C., c'est-à-dire au révérend P. M. Thomas-Augustin Ricchini, maître du sacré palais, et au révérend P. M. Pie-Thomas Schiera, secrétaire de la S. C., ils me répondirent que la S. C. avait bien condamné le feuillet et les thèses, mais non chaque proposition en particulier contenue dans les thèses, et que le probabilisme n'avait point été condamné pour cela, ni quant à l'opinion également probable, ni quant à l'opinion moins probable favorable à la liberté. De plus j'en ai écrit au card. Galli, alors grand-pénitencier, en le priant d'en obtenir de ma part la réponse de la bouche même du souverain pontife. En effet, M. le cardinal en parla au pape, et me répondit que toutes les propositions du feuillet n'étaient point condamnées,

mais seulement quelques unes qui s'y trouvaient, m'assurant, à la fin de sa lettre, qu'on n'avait condamné aucune « des propositions qui sont controversées dans les écoles catholiques, et que beaucoup défendent catholiquement. » A la fin de mon livre de l'*Usage*, etc., se trouvent transcrites les lettres des deux consulteurs et du card. Galli. Cela posé, je ne crois pas qu'il soit nécessaire de faire une autre réponse à cette objection du décret de Rome.

XLIV. Or, pour terminer ce court écrit, je crois devoir transcrire ici ce qu'a écrit, dans ces derniers temps, mons. de Saint-Pons, savant évêque de France, dans son livre, où il dit qu'aujourd'hui on se récrie beaucoup contre la morale relâchée, quand on devrait plutôt se récrier contre le rigorisme outré, et il ajoute, à la page 61, ces paroles remarquables :« L'Église a eu la consolation de voir finir le règne du relâchement dans la morale : mais elle a eu ensuite la douleur de voir s'élever à sa place un rigorisme immodéré; cette seconde erreur est aujourd'hui de mode. » Et en effet, dans le siècle passé, il y eut un grand abus dans les décisions qui approuvaient comme probables beaucoup d'opinions vieillies; aussi l'Église a-t-elle condamné plusieurs de ces opinions, parce qu'elles étaient injustement appelées probables : telles sont les propositions 27 et 40 condamnées par Alexandre VII, et les propositions 1, 3, 6, 35, 44 et 57, proscrites par Innocent XI. Elles furent toutes condamnées, parce qu'il y était dit : *Probabile est*, etc.

XLV. Mais aujourd'hui, comme l'écrit le prélat français, ce relâchement a cessé, et il ajoute : « Les maîtres de la morale relâchée ont disparu; mais ils

ont été remplacés par de nouveaux maîtres dont les maximes sont beaucoup plus insupportables, puisqu'elles mettent l'homme dans le désespoir. Elles ne pourraient qu'introduire la corruption des mœurs. Le nombre de ceux qui excusent leurs mauvaises mœurs par ce rigorisme qui règne aujourd'hui, et qui est contraire à la morale; le nombre, dis-je, de ceux-ci est beaucoup plus grand que le nombre de ceux qui ont prétendu s'excuser avec l'autorité de la morale relâchée. »

XLVI. Tout le monde sait néanmoins, et on peut le voir par ce que j'ai écrit dans mon dernier volume de morale, combien j'ai réprouvé la morale relâchée. Quant à mon système de l'opinion également probable, je crois l'avoir démontré jusqu'à l'évidence, et c'est aussi le sentiment de beaucoup de prélats, d'abbés, de supérieurs, de religieux et d'hommes savants, qui m'ont écrit que mon opinion ne peut être contredite que par ceux qui ont l'esprit encombré de préjugés; puisque le principe sur lequel se fonde mon opinion, à savoir que la loi douteuse n'oblige pas parce qu'elle n'est pas suffisamment manifestée, est d'après eux évident et incontestable, et je prierai mon lecteur de lire les lettres de ces personnages, qui se trouvent à la fin de mon livre *Usage modéré*, etc.

XLVII. Je sais que plus d'une personne, en lisant mon livre, a abandonné le sentiment rigide. L'abbé D. Prosper de l'Aquila Verginiano, qui a mis au jour beaucoup d'ouvrages érudits, m'a écrit ce qui suit: « J'ai lu votre livre sur l'usage de l'opinion probable. Le principe sur lequel vous avez fondé votre opinion est incontestable, et admis par tous les probabilistes et les antiprobabilistes. Quand

la loi n'est point certaine, elle ne peut certainement entraîner une obligation certaine. Vous avez si bien démontré ce principe avec l'autorité des canons, des Pères et des théologiens du premier ordre, qu'il n'y a rien de mieux démontré. Quant aux deux opinions également probables, je suis aussi de votre sentiment, qu'on peut licitement suivre celle qui tient pour la liberté, bien qu'elle soit la moins sûre. Je ne cesse de vous remercier de votre présent, et des lumières que j'ai puisées dans la lecture de votre livre, dont je ferai un grand usage dans l'article que je vais faire sur l'opinion probable, dans le tome III du Dictionnaire théologique. »

XLVIII. Il faut ici que je fasse remarquer une chose au sujet de mon système ; c'est que quand on doute si l'opinion qui tient pour la loi est également probable ou seulement un peu moins probable, alors le même principe que la loi n'oblige point trouve son application, parce que dans ce cas elle ne laisse point d'être strictement douteuse, puisqu'alors bien qu'il y ait pour la loi grande probabilité, quand on doute si cette majorité existe ou non, la prépondérance sera si légère et si minime, qu'on ne doit point en tenir compte, d'après la maxime reconnue par les adversaires eux-mêmes que « parum pro » nihilo reputatur. » Il en serait autrement si l'excès était patent, certain, parce qu'alors l'opinion pour la loi serait certaine et beaucoup plus probable ; or quand l'opinion pour la loi est certainement plus probable, elle est alors même beaucoup plus probable parce qu'elle est la loi moralement promulguée et qu'alors elle oblige indubitablement.

XLIX. Quant à mes opinions particulières, il est vrai que dans la première édition de ma Morale,

poussé par l'autorité de beaucoup d'auteurs, j'ai admis pour probables beaucoup d'opinions non suffisamment solides; mais les ayant ensuite mieux considérées, je les ai révoquées ou réformées, comme cela apparaît à l'index de ces opinions placé au commencement de ma Morale dernièrement imprimée. Et chacun peut y voir combien d'opinions de Busembaum et d'autres probabilistes je réprouve, ce qui fait que beaucoup de personnes me regardent comme étant plus partisan des opinions rigides que des bénignes.

L. Du reste, je n'ai pas eu moins de scrupule à approuver les opinions suffisamment probables, attendu ce que dit saint Antonin, que ceux qui obligent à suivre les sentiments plus rigides « ædificant » ad gehennam, » ce qui veut dire sont cause de la damnation de beaucoup d'âmes, qui, croyant être obligées de suivre de telles opinions, se perdent misérablement en ne les suivant point ensuite. Je termine. Je me trouve, depuis plusieurs mois, retenu au lit par une maladie qui, vraisemblablement, me conduira sous peu au tombeau. On dit communément qu'on parle autrement dans la vie qu'on ne parle à la mort, puisqu'à la mort on éprouve ces remords qu'on ne sent point, ou pour mieux dire qu'on ne veut point sentir pendant la vie. Néanmoins, je n'ai pas même le plus petit remords touchant le système que j'ai défendu; j'aurais au contraire un grand remords de tenir le contraire, quant à l'instruction des autres. J'ai dit : *quant à l'instruction des autres*, d'après le conseil de saint Jean Chrysostome : « Circa vitam tuam esto austerus, circa » alienam benignus. » (In can. obligant. 26. q. 7.)

DÉCLARATION

DU SYSTÈME QUE TIENT L'AUTEUR TOUCHANT LA RÈGLE DES ACTIONS MORALES; ON Y RÉPOND A QUELQUES NOUVELLES OBJECTIONS FAITES A L'AUTEUR.

I. Plusieurs personnes m'accusent d'être probabiliste. Je déclare de nouveau dans ce court opuscule que je ne le suis pas, que je n'observe pas le probabilisme, et que même je le réprouve. Il est vrai que dans mes premiers livres de morale mis au jour dans un âge plus frais, j'ai admis certaines opinions bénignes; mais les ayant mieux examinées, je les ai ensuite réprouvées. Qu'on ne me dise pas que j'ai suivi la doctrine du P. Busembaum, parce que, bien que dans mon grand ouvrage de morale, j'y aie fait mettre le court abrégé de morale fait par cet auteur, je ne l'ai point fait pour suivre sa doctrine ou celle des jésuites : celui qui n'a point d'yeux ne voit pas que dans beaucoup d'opinions je suis contraire à celles de Busembaum et que je le réfute. J'ai placé son Abrégé pour tenir l'ordre des matières à examiner, et tout le monde a trouvé cet ordre excellent. Je dis l'ordre et non la doctrine. Le moraliste Padovano Franzoja n'est point un auteur relâché dans ses opinions, il est plus rigide que le P. Concina, et cependant dans sa morale il a suivi le texte de Busembaum, et il l'a combattu où il croyait devoir le combattre; c'est ainsi que j'ai fait. Du reste, dans la dernière édition

de ma Morale faite à Venise, cette année 1772, à la fin du second tome j'y ai mis un avertissement avec le nom de *Monitum*, où j'ai exposé succinctement et d'une manière claire le système que je tiens touchant l'usage des opinions.

II. Je vais exposer ici brièvement ce qui se trouve plus étendu dans ce *Monitum*. Je dis 1° que quand l'opinion qui tient pour la loi nous paraît certainement plus probable, nous devons la suivre par plusieurs raisons, dont voici la principale : dans les doutes moraux nous devons suivre la vérité, c'est pourquoi, lorsque nous ne pouvons clairement retrouver la vérité, nous devons au moins suivre l'opinion qui s'approche le plus de la vérité, telle qu'est précisément l'opinion qui nous paraît plus probable; aussi, la même vérité qui nous oblige à la suivre nous oblige encore à suivre cette opinion qui tient pour la loi, quand elle s'approche plus de cette même vérité.

III. Je dis 2° que quand l'opinion qui tient pour la liberté est aussi probable que celle qui tient pour la loi, nous ne pouvons pas cependant la suivre par la raison qu'elle est probable, puisque pour agir licitement la seule probabilité de l'opinion ne nous suffit pas, il nous faut encore la certitude morale de l'honnêteté de l'action, maxime indubitable, même pour les probabilistes, selon le texte de saint Paul : « Omne quod non est ex fide, peccatum est. » (Rom. XIV, 23.) C'est pourquoi j'ai toujours regardé comme faux ce principe cité par les probabilistes : « Qui probabiliter agit, prudenter agit. » Puisque celui qui agit sans la certitude morale de l'honnêteté de son action, agit non prudemment, mais imprudemment. Et pourtant je

dis que non seulement il est illicite d'agir selon l'opinion moins probable qui tient pour la liberté, mais même selon l'opinion plus probable quand l'autre qui tient pour la loi est même probable, bien que moins probable, parce qu'alors on n'a point la certitude morale nécessaire pour déposer justement son doute, attendu que cette opinion moins probable pour la loi peut aussi être vraie. De sorte que je ne suis ni probabiliste ni équiprobabiliste, de manière que je dise qu'il est licite de suivre l'opinion équiprobable.

IV. Je dis 4° que quand il y a deux opinions également probables, bien que l'opinion moins sûre ne puisse être suivie par elle-même, puisque (comme je l'ai dit) la seule probabilité ne donne point un fondement suffisant pour agir licitement; néanmoins quand l'opinion qui tient pour la liberté est d'égal poids que l'opposée qui tient pour la loi (j'ai dit d'égal poids parce que quand elle est moins probable, il a été dit qu'on doit suivre l'opinion qui tient pour la loi), alors survient le doute strict et rigoureux qui fait suspendre le jugement de l'esprit si la loi est ou n'est pas; c'est pourquoi on ignore l'existence de la loi qui défend l'action, et dans ce cas la loi ne peut pas être dite suffisamment promulguée; ce qui est seulement promulgué, c'est le doute si la loi est ou n'est pas; mais la loi n'est point promulguée, et par conséquent la loi n'étant pas promulguée, elle ne peut pas entraîner une obligation certaine de l'observer.

V. Que toute loi pour obliger doive être promulguée, ce n'est point une opinion particulière à quelques docteurs, mais reconnue par tous les Pères

et les théologiens. Saint Thomas définit la loi : « Quædam rationis ordinatio ad bonum commune » promulgata. » (1. 2. q. 90. art. 4.) Louis Habert (tom. III, *de leg.* cap. VI, q. 4) écrit : « Ad ratio- » nem legis pertinent promulgatio et vis obligandi. » Duval (in 1. 2. S. Thom. q. 2) dit : « De ratione » legis est, ut promulgetur hominibus. » Le cardinal Gotti (theol. tom. II, tract. V, *de leg.* q. dub. 3, § 3, n. 18) dit : « Ad hoc ut lex in actu secundo » obliget, requiritur quidem indispensabiliter, ut » subditis promulgatione proponatur. » Soto (*De just. et jure lib.* I. q. I. art. 4) dit : « Nulla lex ullum » habet vigorem ante promulgationem..... Itaque » nullam exceptionem conclusio hæc permittit. » Mon premier adversaire (Theol. mor. tract. *de leg.* cap. V, n. 7) dit : « Consentiunt quidem omnes, promul- » gationem esse omnino necessariam, ut lex virtu- » tem obligandi obtineat. »

VI. La raison en est claire, c'est que, selon saint Thomas, la loi est une règle et une mesure avec laquelle l'homme doit régler et mesurer ses actions : « Lex quædam regula est, et mensura actuum, se- » cundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab » agendo retrahitur; dicitur enim lex a ligando, quo » obligat ad agendum. » (S. Th. I. 2. q. 90. art. 1.) Si donc la loi est une règle et une mesure pour régler et mesurer nos actions, cette règle et cette mesure doivent être connues par nous pour certaines, autrement comment pouvons-nous les régler et les mesurer avec une règle et une mesure incertaines? C'est pourquoi saint Thomas enseigne que cette mesure (en parlant de la loi) doit être très certaine : « Mensura debet esse certissima. » (1. 2. q. 19. art. 4. ad 3.) Il est vrai qu'il dit cela dans l'objec-

tion qu'il fait, mais dans la réponse il ne le nie pas mais il le confirme. Il écrit ailleurs : « Nullus ligatur » per præceptum, nisi mediante scientia illius præ» cepti. » (Opusc. de verit. q. 17. art. 3.) Et il parle ici non seulement des lois humaines, mais encore des lois divines et naturelles. Du reste, je dis que dans mon sentiment je ne prétends suivre d'autre sentiment que celui de saint Thomas. Aussi, celui qui ne réfutera pas d'abord la doctrine de saint Thomas, dont je vais parler, ne pourra jamais réfuter la mienne, c'est-à-dire que la loi humaine ou divine n'oblige pas l'homme si elle ne lui est pas promulguée.

VII. Mon opinion a été repoussée par beaucoup de personnes, et surtout par le P. dominicain Jean-Vincent Patuzzi, qui me fait diverses objections auxquelles j'ai fait des réponses qui ont été généralement goûtées par les docteurs. Dernièrement, à cause de cette opinion, je me suis vu placé par quelques personnes parmi les équiprobabilistes, appelés libertins et licencieux, qui veulent vivre en liberté et sans loi pour suivre leurs passions et les désirs de la chair et du vice ; c'est pourquoi on les a regardés comme des manichéens, des épicuriens, des spinosistes ; c'est parmi de tels hommes qu'on m'a placé en termes formels. Je vois qu'on veut me faire une nouvelle objection ; je vois qu'on veut me dire que, si la loi n'oblige pas quand elle n'est point suffisamment promulguée, cela ne regarde néanmoins que les lois positives, mais non point la loi naturelle qui naît de la nature humaine elle-même, et est la première source du droit naturel, ainsi que la première règle et mesure de l'honnêteté des actions morales. C'est pourquoi j'entends qu'on tire

cette conséquence, que cette loi naturelle est promulguée par la nature elle-même, et commence à obliger les hommes dès qu'ils sont raisonnables. Je répondrai après à l'objection faite à mon opinion; mais pour le moment, il faut que je parle des difficultés très graves que je trouve à ce principe cité, c'est-à-dire que la loi naturelle naît de la nature même de ses sujets.

VIII. Je trouve 1° que le P. Patuzzi, dans sa Théologie morale (tract. 1. *de leg.* cap. v, n. 3), appelle fausse cette opinion tenue d'abord par le P. Vasquez, c'est-à-dire que la nature raisonnable est elle-même la première règle de l'honnêteté morale : « Falsa est (écrit le P. Patuzzi), sententia »P. Vasquez asserentis, naturam ipsam rationalem »esse primam moralis honestatis regulam, ita ut ex »conformitate, vel difformitate ad illam tota desu»matur honestas, et pravitas humanarum actio»num; hæc, inquam, sententia falsa est.» L'opinion de Vasquez est encore réprouvée par Suarez et Duhamel (Theol. tom. I, lib, 1, *de leg.* cap. II), qui ajoute que cette opinion de Vasquez diffère de celle de tous les théologiens et philosophes : « Aliena est »ab omnibus theologis et philosophis.» Dieu a formé la nature des êtres raisonnables, des anges et des hommes, et selon leur nature, il leur a donné la loi, ou la règle et la mesure qui leur convenait; c'est pourquoi ce n'est point la nature qui forme la loi et la mesure de l'honnêteté, c'est cette loi que Dieu a donnée aux êtres de chaque nature.

IX. Je trouve 2° dans saint Thomas (1. 2. q. 93. art. 3) que toutes les lois, et surtout la naturelle, dérivent de la loi éternelle; de sorte que la loi naturelle ne naît pas de la nature même des êtres raisonnables,

comme le supposent ces auteurs, mais elle naît de la loi éternelle. C'est pourquoi saint Augustin définit le péché : « Dictum, vel factum, vel concupi» tum, non contra naturam rationalem, sed con» tra legem æternam. » (S. August. lib XXII, contra. Faust. cap. XXVII.) Aussi saint Thomas (1. 2. q. 71, art. 6.), adoptant la même définition, écrit-il que saint Augustin : « In definitione peccati posuit duo; » unum quod pertinet ad substantiam actus humani, » quod est quasi materiale in peccatum, cum dixit, » dictum, vel factum, vel concupitum : aliud autem » quod pertinet ad rationem mali; quod est quasi » formale in peccato, cum dixit, contra legem æter» nam. » De sorte que toute la raison du mal du péché ne naît pas de la nature même, mais de ce qu'il est contraire à la loi éternelle.

X. Il faut noter ici ce qu'écrit le P. Berti dans sa Théologie (tom. IV, lib. XX. *de leg.* c. III, p. 11.); en parlant en premier lieu de la loi éternelle, il rapporte la définition qu'en donne saint Augustin : « Lex » æterna est ratio divina, vel voluntas Dei ordinem » naturalem conservari jubens, perturbari vetans. » (S. Aug. contra Faustum lib. XXII, cap. 27.) De sorte que c'est la raison divine qui créa l'ordre naturel de toutes les choses, et c'est la volonté de Dieu qui le conserve. Ensuite le P. Berti écrit : « Omne malum æterna lege prohibitum est; quæli» bet ergo lex aliquid prohibens, aut imperans, ab » æterna dimanat. » Et il le tire de saint Augustin, qui dit : « Nihil fit, quod non de invisibili summi » imperatoris aula aut jubeatur, aut permittatur. » (S. Aug. ap. S. Prosp. in sent. collect. sent. 58.) Ensuite Berti ajoute : « Lex æterna ceteras enititur, » ut quælibet obliget juxta naturam suam, videlicet

» lex naturalis jure naturali, et lex humana jure hu» mano. » Ensuite le P. Berti parlant de la loi naturelle la définit ainsi avec saint Augustin : « Lex na» turalis est ipsius æternæ legis in mente hominum » per participationem incommutabilis rationis divi» næ facta transcriptio. » Et ensuite il ajoute : « Hæc » definitio traditur ab Augustino (lib. LXXXIII, q. 53), » eamque brevi explanabo. Dicitur transcriptio æter» næ legis, quoniam nullam vim habere potest creata » natura, quæ ipsi ab auctore sempiternæ legis non » imprimatur, etc. In consequentibus verbis expo» nitur lex naturæ, ut obstringit homines ratione » præditos ; quos a Deo lumen rationis, et recte » operandi regulam participari, nemo, nisi ratione » destitutus sit, in dubium vertit. Nam ut Augusti» nus (*Serm.* 2. *de verb. Dom.*) scribit : Quis le» gem in cordibus hominum scribit, nisi Deus? » Sitam vero naturalem legem in participatione » rationis, et interiori quadam intimatione, quæ, » ut verbis utar Damasceni (lib. IV, *de fide.* c. XXIII), » conscientiam nostram pertrahit, et vellicat. » Donc, selon saint Augustin, « creata natura nullam vim » habet, quæ ipsi non imprimatur ab auctore legis » æternæ. » Et la loi naturelle n'est que la lumière de raison que Dieu donne à l'homme, et c'est pourquoi le saint docteur dit : « Quis legem in cordibus » hominum scribit, nisi Deus? » Mais tout cela se verra mieux par ce que je dirai dans le num. suivant.

XI. Je trouve 3° que le péché philosophique, d'après la déclaration de l'Église faite par le pape Alexandre VIII, est un vrai péché et un péché grave, quand la matière est grave. Mais comme disent tous les théologiens que j'ai lus, le péché philosophique n'est point un péché, parce qu'il offense la

nature de l'homme, mais parce qu'il offense l'auteur de la nature qui est Dieu, et qui défend de s'opposer à la lumière naturelle qu'il nous a communiquée. La raison en est claire, c'est que personne ne peut savoir qu'il offense la loi de nature, sans avoir une connaissance, au moins implicite et confuse, du suprême législateur qui a fait cette loi de nature; et cela suffit pour former le péché mortel théologique.

XII. Écoutons maintenant ce qu'écrit le P. Berti (theol. tom. IV, lib. XXI, cap. IX, pag. 243), en parlant du péché philosophique, il fait voir qu'agir contre la droite raison n'est péché qu'autant que c'est une transgression de la loi divine. Et au contraire il dit qu'appeler péché ce qui n'est point une offense contre Dieu ou sa loi, serait une chose téméraire et erronée. Ensuite il rapporte que ceux qui ne voulaient pas que le péché philosophique fût un péché mortel, citent la doctrine de saint Thomas qui dit : « A theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum; à philosopho morali, secundum quod contrariatur rationi. » C'est pourquoi ils disaient ensuite que celui qui ayant une telle ignorance de Dieu et de sa loi qui défend de s'opposer à la droite raison, s'opposerait à cette dernière ne pècherait point. Le P. Berti répond que cette opinion ne peut pas être défendue hypothétiquement et dit : « Quamquam data invincibili Dei ignoratione, non hypothetice tantum, sed reapte admitteretur peccatum philosophicum, posset enim ignorans Deum adversus rectam rationem delinquere, cur quæso non? Si legem Dei non transgrederetur, Deum non offenderet. Potest excogitari peccatum repu-

» gnans rectæ rationi, quod non sit Dei offensa?
» Ego rectam rationem nego, quæ non sit cum par-
» ticipatione legis æternæ; et cum participatione legis
» æternæ nego posse dari invincibilem Dei ignora-
» tionem. » Et ensuite il ajoute : « Non enim est
» offensa Dei, si non est transgressio divinæ legis.
» Non est transgressio divinæ legis, quoniam lex
» invincibiliter ignoraretur; quomodo ergo esset
» Dei offensa? At vindex, inquiunt, est Deus pec-
» cati, etsi non cognoscatur contra legem Dei per-
» petratum. Quid inde? Vindex erit sed non offensus.
» Etiam inter homines, aiunt, optimo cuique displi-
» cet peccatum; etiamsi commissum adversus alios.
» Fateor, displicet; sed optimo illi, quem ignoras,
» nulla affertur injuria, nulla offensa. Peccatum
» vero, quod non sit offensa Dei, et libera divinæ
» legis transgressio, admittere, temerarium est et
» erroneum. »

XIII. Et ici trouve sa place la doctrine de saint Thomas qui dit : « Si posset esse conversio ad bo-
» num commutabile sine aversione a Deo, quamvis
» esset inordinata, non esset peccatum mortale. »
(S. Thom. 2. 2. quæst. 20. art. 3.) Le P. Berti dit sagement, d'après cela, que le péché philosophique, comme aversion de la droite raison, n'est un péché mortel et une aversion de Dieu, qu'autant que la droite raison est une participation de la loi éternelle de Dieu, parce qu'on ne peut pas comprendre qu'une chose soit conforme et contraire à la droite raison, si on ne comprend pas cette raison, comme procédant de Dieu, et parce que l'existence de Dieu ne peut être entièrement ignorée, on ne peut pas dès lors admettre une action toute contraire à la lumière de la raison sans qu'elle ne soit une

faute grave. Et ici s'applique le texte cité dans le numéro précédent : « A theologis consideratur peccatum præcipue, secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho morali, secundum quod contrariatur rationi. » Par ces paroles, saint Thomas donne à entendre que le péché devient mortel, non parce qu'il est contraire à la raison, comme le considèrent les philosophes, mais parce qu'il est une offense contre Dieu, comme le considèrent les théologiens qui parlent selon la foi. C'est pourquoi (comme nous l'avons déjà vu) le même saint docteur dit qu'une action qui n'est point contre Dieu, mais seulement contre la raison : « Quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. » Donc, si quelqu'un ignorait entièrement l'existence de Dieu, ne pècherait-il point en faisant une action contraire à la lumière de la nature? Non, répondrai-je, il pècherait toujours; mais non parce qu'il offenserait la nature des êtres raisonnables, mais parce qu'il offenserait l'auteur de la nature qui ne peut être ignoré de personne. Quant à moi, en considérant le péché comme une offense envers Dieu, qui est la souveraine bonté, et mon Seigneur qui m'a créé, racheté et tout donné, je peux bien avec son secours concevoir un vrai repentir du péché, mais je ne saurais concevoir ce vrai repentir, en le considérant comme une simple offense envers la nature qui n'est point ma maîtresse, qui ne m'a point créé ni racheté, et dont je n'ai reçu aucun bien, puisque je tiens de Dieu tout ce que je possède.

XIV. Je trouve 4° une autre objection plus forte; c'est pourquoi, négligeant les autres, qu'on peut faire à mon système, j'ai réservé d'en parler ici en dernier lieu. Voici cette objection : les Écritures, les

Pères et les théologiens enseignent unanimement que la loi divine est la première et l'unique règle de l'homme, et quelle est la mesure de l'honnêteté et de la malhonnêteté de leurs actions morales. Je vois qu'on me répond que les écrivains sacrés et les Pères n'ont point parlé dans le but de décider la présente controverse, mais qu'ils ont pu parler ainsi dans un sens qui n'est point contraire au présent système. Mais je ne sais comment une semblable réponse tranche la difficulté, car il me parait très difficile et même moralement impossible, que, si le nouveau système que la nature des choses est la première source du droit naturel et la première mesure de l'honnêteté et de la malhonnêteté des actions morales était vrai, les Pères et les théologiens, hommes si éclairés, eussent généralement enseigné que la loi divine fait l'unique et première règle et mesure des actions des hommes.

XV. On dit : les Pères et les théologiens savaient qu'en naissant dans l'état de la nature élevée à la grâce, nous sommes obligés de vivre, non seulement d'après le droit naturel, mais encore d'après la loi de grâce. C'est pourquoi en commettant une mauvaise action, par exemple un homicide, un vol, non seulement nous faisons une action déshonnête et nous nous rendons coupables d'une peine naturelle, mais nous violons de plus la loi divine, et nous encourons une peine surnaturelle. Et on cite ici un passage de saint Augustin qui disait : « Omnis lex prohibens, non occides, non » mæchaberis, non furtum facies, delicta ingemi» nat. Non enim simplex peccatum est, et malum, » et vetitum committere. » (S. Aug. *de vera relig.* cap XXVI.) Voici maintenant la Glose de ces paro-

les : *malum*, parce que c'est une action difforme et opposée au droit naturel, à la nature raisonnable, et *vetitum*, parce que c'est une action prohibée par la loi divine. C'est pourquoi ils ajoutent ensuite que les écrivains sacrés ont dit unanimement que la loi divine est l'unique règle des actions morales, afin de nous inculquer par l'observance de la loi divine la pratique des vertus et la fuite des vices. Mais je dis que ce n'est point à cette seule fin que tous les Pères et théologiens appelaient la loi divine l'unique règle des actions, mais parce qu'ils ne reconnaissaient pas d'autre loi que la loi divine, et par conséquent ils ne reconnaissaient point cette loi supposée qui naît de la nature des êtres raisonnables; autrement ils n'auraient point dit d'une manière si uniforme et si absolue, que la loi divine est l'unique règle des actions morales.

XVI. Mais nous nous appesantirons davantage plus tard sur ce point. On dit qu'outre la loi *positive divine*, il y a encore la loi naturelle qui dérive de la nature même des êtres raisonnables, et que cette loi naturelle est celle qui forme l'honnêteté et la malhonnêteté intrinsèque des actions morales. Mais les Pères et les théologiens ne reconnaissent point cette loi naturelle naissant de la nature même; ils disent tous que la loi divine est l'unique règle et mesure de l'honnêteté et de la malhonnêteté des actions morales. Et je réplique qu'il semble impossible que tous ces écrivains sacrés eussent appelé la loi divine *unique règle et mesure* des actions humaines, s'ils avaient tenu ou même douté qu'il y eût, outre la loi divine, une autre loi naturelle et un droit résultant de la nature des choses, parce qu'avant la loi positive divine, il y avait déjà la loi

naturelle divine que Dieu même imprime en nous au moyen de la lumière de la raison; loi naturelle qui naît de la loi éternelle, de laquelle (comme l'enseigne saint Thomas) dérive toute autre loi tant positive que naturelle, la loi naturelle n'étant autre chose (comme l'écrit le même saint docteur) qu'une participation de la loi éternelle.

XVII. Mais saint Augustin dit (comme il est rapporté au n. 15), que toute loi prohibant l'homicide, le vol, etc. « delicta ingeminat; non enim » simplex peccatum est, et malum et vetitum com» mittere. » Mais on ne peut pas entendre que par tout péché contre la loi naturelle on commet deux délits; l'un parce qu'il est opposé à la nature raisonnable, et l'autre parce qu'il est prohibé par la loi divine; mais on doit entendre que c'est un seul péché, parce qu'il est contraire à la loi de Dieu qui, par la loi naturelle, a défendu toute action qui s'oppose à la lumière de la nature qu'il a imprimée dans nos âmes, et qui ensuite l'a encore défendu par la loi positive divine; laquelle ne fait pas que ce soient deux péchés, mais qui déclare mieux notre obligation d'observer la loi naturelle. On ne doit point opposer cette expression de saint Augustin *ingeminat delicta*, parce que le mot *ingeminare* ne signifie pas toujours multiplier, mais signifie souvent accroître, comme on en trouve plusieurs exemples dans Virgile. Ceux qui offensent la loi naturelle après qu'elle a été si bien déclarée par la loi écrite du Dialogue, offensent Dieu plus gravement que ceux qui l'offensent dans l'état de la seule loi de nature, vu la plus grande connaissance qu'ils ont de la loi divine; ce que l'on voit par ce qui est écrit dans l'Évangile : « Ille autem servus, qui cogno-

» vit voluntatem domini sui, et non præparavit, » et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit » multis; qui autem non cognovit, et fecit digna » plagis, vapulabit paucis. » (Luc, XII, 47 et 48.)

XVIII. Disons donc que pour vivre honnêtement nous ne devons reconnaître d'autre loi et d'autre règle que la divine, puisque nous reconnaissons pour notre unique maître et notre législateur, Dieu seul et non la nature. Qui a jamais dit que la nature est législatrice? Ils disent que quand on commet un mal intrinsèque, on offense non seulement la loi de Dieu, mais encore la loi de la nature; mais non, puisque toute loi, tout droit naturel viennent de Dieu, la nature vient de Dieu, la lumière de la raison est imprimée par Dieu, Dieu seul fait loi. Toute autre chose qui se dit ou qui se pense est une pensée, une idée sans fondement, parce que la seule volonté de Dieu qui est très sainte, très sage et très droite, est l'unique source de tout droit, de tout ordre, de toute loi, de toute règle et mesure de l'honnêteté. Ici s'applique ce sentiment de saint Augustin : « Nihil fit, quod non » de invisibili summi imperatoris aula aut jubeatur, » aut permittatur. » (S. Aug. apud S. Prosp. in sent. collect. sentent. 56.) Et saint Thomas faisant ici la question : « Utrum omnis lex a lege æterna derive- » tur? » écrit : « Omnes leges in quantum participant » de ratione recta, in tantum derivantur a lege » æterna. Et propter hoc dicit Augustinus (lib. I, » *de lib. arb.* cap. V et VI), quod in temporali lege » nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege » æterna homines sibi derivaverint. »

XIX. Qu'est pour nous cette loi naturelle naissant de notre même nature, sinon la raison hu-

maine que la nature nous impose? Mais cette raison humaine est-elle par hasard la règle de nos actions? Non. Saint Thomas enseigne qu'elle nous est imprimée par Dieu pour bien agir : « Ratio humana » secundum se non est regula rerum, sed principia » ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales, et mensuræ omnium eorum, quæ sunt per » hominem agenda. » (S. Thom. 1. 2. q. 91. art. 3. ad 2.) Ce n'est donc point la raison humaine ni la nature de l'homme qui donne la règle de l'honnêteté des actions; mais ce sont les principes naturellement mis en nous par Dieu, qui sont la règle et mesure de ce que les hommes doivent faire, ce qui revient à dire que c'est la loi éternelle que Dieu nous a communiquée au moyen de la lumière naturelle. En somme, Dieu est tout, et la loi naturelle est loi et oblige l'homme, non parce qu'elle naît de la nature humaine; mais elle est loi et elle oblige parce qu'elle dérive de la loi éternelle et de la volonté divine qui, par le moyen de la raison ou de la lumière naturelle, nous l'intime et nous la manifeste.

XX. Donc, dira-t-on, il n'y a plus de loi naturelle, mais toutes les lois sont des lois *positivo-divines?* Il n'y a plus de mal intrinsèque, mais tous les maux, sont tels parce qu'ils sont prohibés par la loi divine? Non, disons nous; il y a la loi naturelle distincte des lois *positivo-divines;* mais cette loi naturelle ne naît point de la nature des choses, mais de la loi éternelle et de la volonté de Dieu. Et nous disons aussi qu'il y a le mal en soi *quia malum*, à la différence du mal; *quia prohibitum;* mais ce mal intrinsèque n'est mal qu'autant qu'il trouble l'ordre

éternel établi par Dieu, et c'est pourquoi Dieu le défend par la loi naturelle.

XXI. On réplique : Mais où Dieu connaît-il que ce mal est un mal intrinsèque, sinon dans la nature des sujets ? Non : ceci est la supposition qui nous sépare de nos adversaires, c'est-à-dire que Dieu connaît le mal dans la nature des choses ; Dieu le connaît en lui-même, dans son essence, dans sa suprême rectitude et dans l'ordre éternel établi par lui, c'est pourquoi il l'a ensuite défendu par sa loi contre laquelle pèche l'homme qui trouble un tel ordre. Et si Dieu n'avait point défendu ce mal par sa loi, ne serait-ce point un péché de le commettre? On pourrait répondre que puisque toutes les lois dérivent de la divine volonté, s'il n'y avait point de loi divine, cette action ne serait point un péché, parce quand il n'y a pas loi, il n'y a pas de péché, d'après ce qu'écrit l'apôtre : « Peccatum non cognovi, nisi per legem. » (Rom., VII 7.) Il est certain que Dieu seul fait la loi et non la nature. Donc si ce mal n'est pas un mal en soi, mais seulement parce qu'il est contraire à la loi divine, Dieu l'a donc prohibé arbitrairement? Non, Dieu ne l'a pas défendu arbitrairement, parce que la volonté de Dieu est très droite et la rectitude même. C'est pourquoi Dieu ne pouvait s'empêcher de défendre ce qui est opposé à l'ordre éternel par lui établi ; mais toute la malice du péché consiste en ce qu'il est contraire à la divine volonté.

XXII. Mais pour le moment doit suffire ce qui a été dit sur cette difficulté que la loi naturelle naît de la nature même des sujets. Je dis que cela doit suffire pour le moment, parce que plus tard je serai obligé de revenir sur ce point pour renverser les

oppositions qu'on fait à mon système, ou pour mieux dire à l'opinion de saint Thomas. Examinons maintenant les conséquences que mes adversaires déduisent de leur système contre le mien, qui est, comme je l'ai déclaré au commencement, que quand la loi n'est pas actuellement promulguée, elle n'a point la vertu d'obliger, comme parle saint Thomas.

XXIII. On oppose à cette doctrine du saint docteur, que cette promulgation actuelle est nécessaire pour les lois humaines ou *positivo-divines*, mais non pour la loi naturelle qui se promulgue aux êtres raisonnables par leurs mêmes natures, laquelle loi est de diverse théorie dans les lois positives. Expliquons-nous distinctement pour ne point faire de confusion. Il y a les préceptes divins naturels et les préceptes *positivo-divins*, comme furent, dans l'Ancien-Testament, les préceptes cérémoniaux et judiciaires, et dans le Nouveau les préceptes des sacrements; mais les uns et les autres, positifs et naturels, ont dû être promulgués pour obliger les hommes à les observer. Avec cette différence que les positifs ont été promulgués extérieurement, mais les naturels sont promulgués intérieurement avec la lumière naturelle de la raison. Il est vrai que les préceptes naturels furent publiés par Moïse, par la loi écrite du Décalogue; mais avant cette loi écrite, il existait pour les hommes, dans l'état de la loi de nature, une loi naturelle divine, écrite (comme dit saint Paul) dans les cœurs des hommes avec laquelle ils pouvaient connaître ce qui en soi est mal ou bien. Mais parce qu'ils négligeaient de rechercher avec soin cette loi afin qu'ils ne se plaignissent point, dit saint Augustin, de manquer de ce qui était nécessaire pour

bien connaître ce qu'ils devaient faire ou éviter. Dieu donna à Moïse cette loi écrite de son doigt divin sur deux tables, loi qui était déjà écrite dans leurs cœurs, mais qu'ils ne voulaient point lire : « Sed ne sibi homines aliquid defuisse quærerentur, » scriptum est et in tabulis, sed legere nolebant. » (S. Aug. in Psalm. 57.) Le saint docteur rapporte à ce propos le texte d'Isaïe : (cap. XLVII, v. 8) Re» dite prævaricatores ad cor ; » c'est-à-dire, pécheurs, entrez dans vos cœurs, et vous trouverez écrits tous vos devoirs. Et c'est ainsi que saint Augustin explique cet autre texte de David : « Præ» varicantes reputavi omnes peccatores terræ. » (Psalm. CXVIII, 119.) Saint Augustin dit que les pécheurs sont tous transgresseurs de la loi divine et non de la loi *positivo-divine* écrite, parce que Dieu la donna, par le moyen de Moïse, à son peuple d'Israël et non à toutes les nations. Mais David écrit que tous les pécheurs de la terre étaient prévaricateurs de la loi, c'est-à-dire de la loi naturelle écrite dans le cœur de tous les hommes, au moyen de la lumière de la raison qui leur est dévoilée par le moyen de la conscience, comme l'écrit l'apôtre : « Qui ostendunt opus legis scriptum in » cordibus suis, testimonium reddente illis con» scientia ipsorum. » (Rom. I. 15.)

XXIV. De sorte que la loi, qu'ils disent dériver de nature même des êtres raisonnables, n'est point de diverse théorie, mais de la même théorie que la loi divine naturelle que nous disons dériver de la volonté de Dieu, qui veut que nous observions cette loi qu'il nous promulgue au moyen de la lumière naturelle : « Quo (comme l'écrit saint Thomas), discernimus, quid sit bonum, et quid

» malum. » C'est pourquoi il conclut ensuite dans le lieu même : « Quod pertinet ad naturalem legem, » nihil aliud est, quam impressio divini luminis in » nobis. » (S. Thom. 1. 2. q. 91, art 2.) Mais cette loi, écrit le même docteur, n'oblige que quand elle nous est promulguée pour certaine, comme nous le démontrerons plus tard.

XXV. On oppose en outre que dans le concours de deux opinions également probables, une pour la loi et *pour la vertu*, comme ils disent, et l'autre pour la liberté et *pour le vice* (puisque par liberté ils n'entendent que libertinage et licence vicieuse), on doit s'en tenir à l'opinion de la raison qui, d'après eux, est promulguée à l'homme dès sa conception, et par conséquent dès lors il la possède dans son cœur. On répond que quand la raison est pour la loi seule soit certaine, ou au moins certainement plus probable, on doit s'y arrêter, parce que cette raison tire à soi le consentement de l'esprit. Mais quand les raisons sont égales des deux côtés, l'esprit reste suspendu et ne peut voir pour quel côté est la raison et la vérité, et par conséquent comment peut-on dire que la loi soit dans ce cas suffisamment promulguée ? Il n'y a alors de suffisamment promulgué que le doute s'il y a ou non loi, mais la loi n'est point promulguée.

XXVI. On dit que la loi naturelle se promulgue ordinairement à l'homme dès sa formation. Mais il s'agit de savoir si la promulgation pour obliger doit être actuelle, ou s'il suffit qu'elle soit habituelle. Les adversaires supposent qu'il suffit qu'elle soit habituelle, et ils citent le texte de saint Thomas qui (1. 2. q. 90, art. 4) ayant posé la question : « Utrum promulgatio sit de ratione legis? »

Il répond que oui, et s'objectant ensuite *ad* 1, que la loi naturelle ne se promulgue pas, il répond : « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod » Deus ipsam mentibus hominum inseruit naturali» ter cognoscendam. » Donc, disent les adversaires, par ce mot *inseruit*, saint Thomas reconnaît la promulgation habituelle et la possession habituelle de la loi ; donc il reconnaît un droit naturel qui naît de la nature des choses et non de la providence de principe. Mais je dis que saint Thomas entend tout le contraire de ce que veulent les adversaires. Voyons en abrégé la doctrine du saint docteur sur ce point ; à savoir si la loi naturelle pour obliger doit être actuellement promulguée, ou s'il suffit qu'elle soit promulguée seulement habituellement.

XXVII. Saint Thomas (1. 2. q. 90, art. 4) propose la question : « Utrum promulgatio sit de ra» tione legis? » Et il répond : « Lex imponitur aliis » per modum regulæ et mensuræ ; regula autem et » mensura imponitur per hoc, quod applicatur his » qui regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod » lex virtutem obligandi obtineat, quod est pro» prium legis, oportet quod applicetur hominibus, » qui secundum eam regulari debent. Talis autem » applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum » deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promul» gatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex habeat » suam virtutem. » Saint Thomas, en disant que la loi pour obliger doit être appliquée à l'homme par la promulgation, afin qu'elle lui serve de règle, entend nécessairement parler de la promulgation actuelle, parce que l'habituelle qui se fait dans les enfants (comme le veulent les adversaires) et qu'ils ne peuvent connaître, ne peut leur servir de règle

que quand elle leur sera actuellement promulguée avec l'usage de la raison, comme le remarque sagement P. Colet : « Lex enim, ut obliget, debet » dari ut regula, ac proinde innotescere per pro» mulgationem. » (Col. moral. tom. I, *de leg.* cap. 1 art. 2, concl. 2.)

XXVIII. Saint Thomas, dans l'art. 4 cité, se fait ensuite cette objection : « Lex naturalis maxime ha» bet rationem legis : sed lex naturalis non indiget » promulgatione; ergo non est de ratione legis, » quod promulgetur. » Et il répond : « Dicendum, » quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, » quod Deus eam mentibus hominum inseruit natu» raliter cognoscendam. » Il admet donc que la loi naturelle même doit être promulguée, mais il dit que la promulgation de la loi naturelle se fait par le moyen de la lumière naturelle que Dieu insère dans l'esprit des hommes, à la différence des lois humaines qui sont promulguées par des signes extérieurs. Les adversaires diront ici : mais il n'est pas nécessaire que cette promulgation soit actuelle, il suffit qu'elle soit habituelle. Non, qu'ils me le pardonnent, cela ne suffit pas, parce que saint Thomas parle certainement de la promulgation actuelle. Les adversaires se fondent sur le mot *inseruit;* mais il faut qu'ils se prévalent encore des mots *naturaliter cognoscendam*, c'est-à-dire quand la loi est connue actuellement par la lumière naturelle : « Ex hoc » ipso, quod Deus inseruit naturaliter cognoscen» dam. » Le pronom *hoc ipso* complète, et le verbe *inseruit* et le mot *cognoscendam* qui font un sens complet, c'est-à-dire que la promulgation de la loi se fait quand Dieu insère dans l'esprit de l'homme la connaissance de la loi par le moyen de la lumière natu-

relle, parce qu'alors la loi est appliquée actuellement à l'homme, et il est clair que le saint l'entendait ainsi, d'après ce qu'il dit dans le corps de l'article : « Ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, oportet, quod applicetur hominibus, qui secundum eam » regulari debent ; talis autem applicatio fit per hoc, » quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. » De sorte que cette application de la loi se fait quand par la promulgation actuelle *in notitiam eorum deducitur*, et voilà la promulgation actuelle de la loi, d'après laquelle les hommes doivent se régler. On doit donc par ces mots *naturaliter cognoscendam*, entendre cette même application ou cette connaissance actuelle. Autrement il y aurait discordance entre ce que dit le saint dans l'objection et ce qu'il dit dans le corps de l'article. C'est pourquoi le card. Gotti (theol. *de leg.* quæst. 2. dub. 2, n. 21) dit sagement que la loi naturelle dans les enfants est seulement en puissance, puisqu'ils ne peuvent pas former un parfait jugement (*dictamen*) de leurs actions avec lequel la loi leur intime le précepte. En effet, promulgation est la même chose que connaissance et manifestation. Je demande si l'homme acquiert la connaissance du précepte quand il est enfant? Non, il acquiert alors l'habileté, la faculté de le connaître dans le temps qu'il aura l'usage de raison. Donc Dieu insère dans le principe chez l'enfant la seule habileté à connaître la loi, mais la loi n'est ni insérée ni promulguée, et c'est ce que veut entendre le saint docteur en disant *cognoscendam*, comme l'enseignent et l'expliquent tous les tutioristes. C'est ainsi que l'entend le savant François Sylvius : « Actualiter tunc » unicuique (lex) promulgatur, quando cognitio-

» nem a Deo accipit dictantem, quid juxta rectam » rationem sit amplectendum, quid fugiendum. » (Sylv. in 1. 2. q. 90. a 4. *in fin.*) C'est ainsi que l'entend le P. M. Montesin : « Lex naturalis pro» mulgatur in unoquoque, dum primo venit ad usum » rationis. » (Montes. *de leg.* 20. q. 4, n. 85.) C'est ainsi que l'entend Cuniliati : « Actualis legis natu» ralis promulgatio evenit, quando quis a Deo cogni» tionem accipit dictantem, quid sit fugiendum, » vel amplectendum. » (Cunil. tract. 5, cap. 11, § 1, n. 5, et § 3, n. 1.) Et c'est aussi le sentiment de plusieurs autres que nous négligeons de citer pour être moins long.

XXIX. On ne nie pas que quand l'homme est conçu, la loi naturelle lui soit habituellement infuse, c'est-à-dire la capacité, et l'habileté de connaître la loi naturelle quand il arrivera à l'usage de raison. Mais parce qu'il reçoit une telle capacité, on ne peut pas dire pour cela que la loi lui est promulguée. On dira que la loi lui est alors promulguée, et qu'elle l'oblige à l'observer quand il reçoit actuellement, par le moyen de l'usage de la raison, la connaissance de la loi. C'est ce qu'enseigne saint Thomas en plusieurs endroits ; en parlant de la loi éternelle (1. 2. q. 90, art. 2, ad 1) il dit : « Lex æter» nam habet promulgationem ex parte Dei promul» gantis... sed ex parte creaturæ audientis, et inspi» cientis, non potest esse promulgatio æterna. » De sorte que la loi éternelle et la loi naturelle, qui est une participation de l'éternelle, oblige l'homme quand elle lui est actuellement enseignée par l'Église, ou quand il la connaît par la lumière naturelle, et c'est ce que disent ces mots *audientis et inspicientis*.

XXX. Saint Thomas confirme cela dans la question (1. 2. q. 91, art. 2), et l'explique plus au long en parlant spécialement de la loi naturelle. Il propose ici la question : « Utrum sit in nobis aliqua lex » naturalis ? » Et il répond : « Lex, cum sit regula, » dupliciter potest esse in aliquo : uno modo sicut » in regulante. alio modo sicut in regulato : quia in » quantum participat aliquid de regula, sic regula» tur..... et talis participatio legis æternæ in ratio» nali creatura lex naturalis dicitur. » Et ensuite il ajoute que cette participation se fait quand la lumière de la raison naturelle qui nous fait connaître le bien et le mal s'imprime en nous: « Unde cum » psalmita dixisset : » Sacrificate sacrificium justitiæ, » » quasi quibusdam quærentibus, quæ sint justitiæ » opera; subjungit : « Multi dicunt, quis ostendit nobis » bona ? » Cui quæstioni respondens dixit : « Signa» tum est super nos lumen vultûs tui, Domine ; » quasi » lumen rationis naturalis, quo discernimus, quid sit » bonum, et quid malum, quod pertinet ad natura» lam legem ; nihil aliud sit quam impressio divini » luminis in nobis, etc. » De sorte que saint Thomas dit que l'homme est obligé de se régler avec la loi naturelle quand cette règle lui est connue, et qu'il a cette connaissance quand, avec l'usage de raison, il commence à discerner le bien du mal. Donc avant que la loi soit connue de l'homme, la loi ne peut en aucune manière être dite promulguée à son égard, et on ne peut pas dire que cette loi oblige l'homme.

XXXI. Les adversaires disent que la loi naturelle est promulguée habituellement à l'homme par la nature même et commence à l'obliger dès qu'il est homme. Mais comment la loi est-elle promulguée à l'homme, si l'homme ne la connaît point ? et com-

ment une loi qu'on ne connaît point peut-elle obliger? Saint Thomas enseigne que la loi naturelle n'est qu'une conception ou connaissance de cette même loi, manifestée par la lumière naturelle qui règle l'homme dans ses actions : « Lex ergo naturalis » nihil aliud est, quam conceptio homini naturaliter » indita, quâ dirigitur ad convenienter agendum in » actionibus propriis. » (S. Thom. 3. p. qu...) La loi naturelle est donc cette conception ou intelligence qui est donnée à l'homme au moyen de la raison naturelle, d'après laquelle on doit se régler pour agir, et avec cette lumière Dieu veut nous obliger à faire ou ne pas faire ce qu'il doit, comme l'explique Jean Gerson, en parlant de la loi naturelle : « Lex ista sit quædam revelatio ac declaratio » creaturæ rationali facta, per quam illa cognoscit, » quid Deus de certis rebus judicet, ad quas vel præ» standas, vel omittendas ipse creaturam obligare » vult. » (Gers. *Vit. spir.* etc. lect. 2. col. 176, edit. Paris.) Ensuite il ajoute que Dieu ne peut absolument imposer à la créature l'obligation d'une loi, s'il ne lui manifeste pas la loi et sa volonté de vouloir l'obliger : « Necesse est dari manifestationem » ordinationis ac voluntatis Dei; nam per solam » ordinationem ac voluntatem nondum potest Deus » absolute creaturæ imponere obligationem; sed ad » hoc opus est, ut ei communicet notitiam uniùs » æque ac alterius. » Et enfin il conclut : « Ex quo » liquet immediate deducibilis conclusio, creaturam » rationalem non posse esse indignam amicitia Dei, » nec proprie peccato obnoxiam, nisi dum sciens, » volens, ac libere ponit actionem sibi prohibitam, » aut omittit rem præceptam. » (Gers. loco cit.) Qu'on note ces paroles de Gerson : « Necesse est

» dari manifestationem ordinationis; nondum potest
» Deus imponere obligationem, sed opus est ut
» communicet notitiam; creaturam non posse esse
» peccato obnoxiam, nisi sciens, volens, ponit actio-
» nem prohibitam. »

XXXII. Les adversaires opposent que la loi naturelle est une habitude, mais les théologiens disent que c'est un acte et non une habitude. Le card. Gotti écrit que si la loi naturelle se prend *in actu primo*, c'est-à-dire pour la vertu qu'elle a d'obliger quand elle sera manifestée, elle s'appelle, d'une certaine manière, habitude, parce que la lumière de la raison mise en l'homme de pouvoir connaître la loi quand elle lui sera manifestée, demeure permanente dans son esprit; mais elle n'oblige que quand *in actu secundo*, elle est manifestée à l'homme par la lumière naturelle lorsqu'il arrive à l'usage de raison, dans lequel il peut former un dictamen de conscience. Voici ses paroles : « Ex his patet, nos loqui de lege
» naturali, ut in actu secundo denunciante, in quo
» essentia legis consistit, quæ habetur per modum
» denunciationis. Quod si sumamus legem naturalem
» in actu primo, sic in virtute et quadommodo habitu
» lex naturalis est, cum semper maneat in intellectu
» lumen rationis, quod simul cum natura rationali
» creaturæ Deus indidit; ex quo si usu rationis pol-
» leat, potest formare dictamen de agendis, etc. »
(Gott. theol. tract. 5, *de leg.* q. 2. D. 2 § 1, n. 9.) Qu'on note ces mots : « In actu secundo denuntiante,
» in quo essentia legis consistit. » Sylvius dit la même chose : « Lex naturalis est actus rationis ac-
» tuale scilicet judicium et dictamen rationis practi-
» cæ. » (Sylv. 1. 2. q. 94. a 1, concl. 2.) Voyons comment Sylvius explique ce texte de saint Thomas

dont se prévalent les adversaires : « Promulgatio » legis naturæ est ex hoc ipso, quod Deus eam men» tibus hominum inseruit naturaliter cognoscen» dam. » Voici les paroles de Sylvius : « Legem na» turalem quasi promulgari in habitu, eo ipso quod » Deus illam mentibus hominum imprimit.... actua» liter autem tunc unicuique promulgatur, quando » cognitionem a Deo accipit dictantem, quid juxta » rationem naturalem sit amplectendum, quid fu» giendum. » (Sylv. vide loc. cit.) Pierre Collet écrit la même chose : « Lex naturalis in actu primo, » ac velut in genere habitus spectata, est res a Deo » menti creatæ impressa imperative dictans, seu » potius nota dictare, quid sit faciendum, vel omit» tendum, ut consentaneum aut dissentaneum legi » æternæ. Eadem vero lex in actu secundo spectata » est actuale dictamen, præcipiens, quid hic; et nunc » fieri debeat aut omitti. » (Colet. moral. tom. I, c. 3. a 1, con. 2.) Il dit *potius nota dictare*, parce qu'en effet la loi naturelle ne dicte point à l'homme ce qu'il doit faire quand elle lui est imprimée *in actu primo*, mais elle le lui dicte quand, *in actu secundo*, elle lui est actuellement manifestée, et alors elle l'oblige.

XXXIII. Jean Maldero, évêque d'Anvers, écrit la même chose : « In habitu ergo promulgatur (lex » naturalis) ab initio nativitatis, actu autem initio » usus rationis : ad eum fere modum (tant est belle » cette similitude), ac si quis in tenebris litteras » principis aliquid jubentis accipiat, quibus tunc » demum teneatur parere, quando eas legere po» tuerit. » (Malder. in 1. 2. S. Thom. q. 90. art. 4) De même donc que le vassal n'est point tenu d'obéir avant de lire la lettre du prince lorsqu'il ne

peut pas la lire, de même l'homme ne peut observer la loi naturelle avant de la connaître par la lumière naturelle. Dominique Soto dit la même chose: « Est enim (lex) regula nostrarum actionum; re» gula autem, nisi operantibus applicetur, vana est. » Applicari autem nequit, nisi per ejus notitiam; » nam qui regula utitur, eam intueri necesse habet. » Fit ergo consequens, ut ante promulgationem, » qua subditis (lex) innotescit, non eos obligando » perstringat, sed tunc percipi, quando promulga» tur. » (Sot. de just. et jure lib. I, q. I, art. 4, et vide etiam q. 3, art. 2.) Louis Habert, en parlant de la loi naturelle, dit la même chose: « Præscribit » (lex) quid creatura rationalis agere, aut fugere » debeat. Quibus verbis duo denotantur, quæ ad » rationem legis pertinent, nempe promulgatio, et » vis obligandi: intimat enim hoc ipso, quo dictat, » et præscribendo obligat. » (Haber. tom. III, *de leg.* cap. VI, q. 4. vers. dic. 4.) Donc la loi naturelle n'oblige que quand elle nous prescrit actuellement ce que nous devons faire.

XXXIV. Et c'est ainsi que l'entendent communément les autres théologiens, qui disent que la loi naturelle est promulguée à l'homme quand il arrive à l'usage de la raison et que la loi lui est promulguée et manifestée par la lumière naturelle: « Lex natu» ralis promulgatur in unoquoque, dum primo ve» nit ad usum rationis; et quamvis pro tunc solum » promulgetur ista lex quantum ad principia com» munissima juris naturæ, tamen postea paulatim » per discursum promulgatur eadem lex quantum » ad alia. » (Montesin. *de leg.* disp. 20. q. 4, n. 85.) Ce qui est conforme à ce qu'enseigne saint Augustin (*De vera relig.* cap XXXI), où il écrit: « Veri-

» tatem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus » quantum ad principia communia legis naturalis; in » aliis vero quidam plus, et quidam minus participant de cognitione veritatis, et secundum hoc » plus vel minus cognoscunt legem æternam. » Le saint docteur veut nous faire entendre par là que, selon la connaissance que nous avons de la loi divine, nous sommes obligés à l'observer. Saint Jérôme écrit la même chose en termes exprès (Epist. 121, alias 151, ad Aglasiam. q. 8): « Hanc legem » nescit pueritia, ignorat infantia, et peccans absque » mandato, non tenetur lege peccati. Maledicet pa» tri et matri, parentes verberat, et quia necdum » accepit legem sapientiæ; mortuum est in eo pec» catum, cum autem mandatum venerit, hoc est » tempus intelligentiæ (quo Dei mandata cognosci» mus) appetentis bona, et vitantes mala; tunc pec» catum reviviscere incipit, et homo reus est peccati. » Qu'on note ces paroles : « Cum autem mandatum » venerit, hoc est tempus intelligentiæ (quo Dei » mandata cognoscimus) appetentis bona, et vitan» tis mala, tunc... homo reus est peccati. » De sorte que quand l'homme connaît la loi qui lui apprend à faire le bien et à éviter le mal, la loi lui est promulguée; et seulement alors il pèche s'il ne l'observe pas.

XXXV. C'est aussi de cette manière que s'expriment les autres théologiens. Duval, docteur de Sorbonne, regardé presque comme un oracle en France, écrit (in 1. 2. *de leg.* quest. 3 art. 3.) : « Quæres quo tempore lex naturæ unumquemque » obligare incipiat? respondetur: incipere quando » promulgatur; tunc autem sufficienter promulgâ» tur, quando quisque annos discretionis incipit. »

C'est-à-dire quand avec la lumière de la raison il commence à discerner le bien et le mal. Pierre de Lorca Cistercien (in 1. 2. disp, 6, *de leg.* p. 386) : « Quemadmodum promulgatio est intrinseca, et » essentialis humanis legibus; sic rationis judicium, » et cognitio intrinseca est legi naturæ. » Le P. Gonet (diss. de opin. probab. art. 6, § 1, n. 171) : « Promulgatio legis naturalis fit dictamen rationis » intimantis homini ea, quæ lege naturæ præscripta, » aut prohibita sunt; ergo cum deest tale dictamen, » lex naturæ non obligat ad ejus observationem. » Le P. Cuniliati dit (tract. 1. de moral. reg. cap. 11) : « Actualis legis promulgatio evenit, quando quis à » Deo cognitionem accipit dictantem, quid juxta » rationem naturalem sit vel fugiendum, vel amplec- » tendum. » Le P. Manstrio écrit : « Hoc autem jus » (naturæ) hominibus intimatur, et obligare incipit » ab eo tempore, quo rationis usum accipiunt, et » per talem legem sibi intimatam inter bonum et » malum discernere incipiunt; hic enim rationis » usus est veluti ipsius legis naturalis notificatio et » manifestatio. » Lorich, docteur de Louvain, écrit, en parlant de la loi éternelle (Thesaur. theol. verbo Lex, n. 6) : « Hac lege Deus omnia ordinat ad » seipsum, et est promulgata apud ipsum, ab æterno; » hominibus autem promulgatur, quando eis inno- » tescit. » Conrad Kœllin écrit la même chose (in 1. 2. q. 9. a 4) : « Cum venerit (homo) ad usum ra- » tionis, tenetur ad ea quæ sunt legis naturæ. » La même chose est écrite par plusieurs autres théologiens dont j'ai rapporté les paroles dans ma Morale; je ne les transcris point ici pour ne point ennuyer le lecteur. Mais avant tout on doit considérer cette raison citée par saint Thomas, que la loi na-

turelle est proposée à l'homme pour régler ses actions. C'est pourquoi il est nécessaire que la loi lui soit actuellement manifestée, afin qu'il puisse se régler d'après elle; autrement s'il ignore la loi, ou s'il doute de son existence, elle ne peut lui servir de règle pour ses actions.

XXXVI. Mais voyons ici conjointement dans combien de lieux saint Thomas enseigne que la promulgation actuelle est nécessaire, afin que les préceptes naturels entraînent l'obligation de les observer. Le saint (1. 2. q. 100, art. 1. ad 3) écrit que pour les préceptes qui ne sont pas les premiers communs de la loi naturelle et qui ne sont pas en soi connus, l'actuelle promulgation est nécessaire: « Prima præcepta communia legis naturæ sunt per » se nota habendi rationem naturalem, et promul- » gatione non indigent. » Le saint docteur enseigne ici que pour les autres préceptes naturels, qui ne sont pas en soi connus, la promulgation est nécessaire, afin qu'ils puissent obliger.

XXXVII. Il enseigne en outre plus expressément que les préceptes divins (ou positifs, ou naturels) n'obligent pas lorsqu'ils sont douteux. Il écrit (1. 2. quæst. 19, art. 10) que quand nous ne savons pas en particulier ce que Dieu veut, nous ne sommes point obligés de nous conformer à sa volonté: « Sed » in particulari nescimus quid Deus velit; et quan- » tum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem » divinæ voluntati. » Et c'est ce qui arrive quand il y a deux opinions d'égal poids pour la loi et pour la liberté, parce qu'alors on ne peut jamais dire que nous connaissons la volonté de Dieu.

XXXVIII. Les adversaires disent qu'on ne doit point entendre ainsi cette doctrine de saint Thomas.

Examinons-la donc en son entier, et voyons si on doit ou non l'entendre ainsi. Patuzzi même, mon premier contradicteur, m'oppose que je ne comprends pas saint Thomas. Ce saint propose la question : « Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc » ut sit bona. » Et il répond que l'homme doit se conformer à la volonté de Dieu *in volito formali*, mais non *in volito materiali*. Ensuite le saint se fait cette objection (ad 1) : « Videtur quod voluntas » hominis non debeat semper conformari divinæ vo» luntati in volito; non enim possumus velle quod » ignoramus..... sed quid velit Deus, ignoramus in » pluribus; ergo non potest humana voluntas divinæ » voluntati conformari in volito. » Et il répond : « Qui» cumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, » habet voluntatem conformem voluntati divinæ » quantum ad rationem voliti. » Ensuite il ajoute : » Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quan» tum ad hoc non tenemur conformare voluntatem » divinæ voluntati. » Voyons maintenant ce que comprend le *volitum materiale*. Tous les théologiens conviennent avec le P. Pattuzzi lui-même, qu'il comprend les préceptes, les prohibitions, les conseils et les décrets de Dieu sur les créatures. Les adversaires, parlant du texte cité de saint Thomas, disent : Le saint veut que l'homme, tant qu'il ignore les conseils particuliers et les libres décrets du créateur sur ses créatures, ne soit pas obligé de les suivre. Mais je le demande, quand il ignore les préceptes et les prohibitions, est-il obligé de les suivre? peut-être que les préceptes particuliers et les prohibitions ne sont point compris dans le *volitum materiale*? Saint Thomas dit que quand on l'ignore

on n'est pas obligé de se conformer à la volonté divine. Et le P. Gonet déclare cela plus distinctement en disant : « Homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, nisi quando voluntas Dei nobis præcepto, vel prohibitione, manifestatur. » (Gon. clyp. tom. III, D. 6, art. 2, n. 37.)

XXXIX. Mais sans l'explication du P. Gonet, nous avons saint Thomas qui explique cela clairement dans un autre passage (2. 2. q. 104. a 4. ad 3), il y fait cette question : « Utrum in omnibus Deo sit obediendum? » Il répond que oui; ensuite, *ad* 3, il fait cette objection : « Quicumque obedit Deo, uniformat voluntatem suam voluntati divinæ etiam in volito : sed non quoad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ, ut supra habitum est. » Et il cite le passage que nous avons cité nous-mêmes (1. 2. q. 19. a 10), et ensuite il ajoute : « Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire. » Il répond ensuite à l'objection: Ad « tertium dicendum, quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle, et homini præcipue innotescit per præcepta divina. » Voilà donc que saint Thomas enseigne même, que dans le premier lieu où il dit : « Sed quid velit Deus ignoramus in pluribus; » et ensuite il ajoute dans la réponse : « Sed in particulari nescimus quid Deus velit, et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem divinæ voluntati; » le saint enseigne, dis-je, que quand nous ignorons quelle est la volonté de Dieu, touchant quelque précepte dont nous doutons, nous ne sommes point tenus de nous conformer à la divine volonté que nous ignorons. En second lieu, saint Thomas confirme cela en

disant que l'homme n'est pas obligé en tout à vouloir ce que Dieu veut, mais qu'il est tenu de vouloir ce que Dieu veut que l'homme veuille : « Quod » Deus vult eum velle. » Mais comment l'homme saura-t il ce que Dieu veut qu'il veuille? Il le saura, dit le saint, quand cela lui sera manifesté par ses divins préceptes : « Et homini præcipue innotescit » per præcepta divina. » Le doute d'un précepte ne suffit donc pas pour nous obliger à l'observer comme étant une volonté de Dieu, mais il faut que le précepte nous soit manifesté, c'est ce que signifie certainement le mot *innotescit*. Le P. Gonet, comme nous l'avons vu, écrit la même chose, en disant que nous ne sommes point tenus de nous conformer à la volonté divine : « In volito materiali, nisi quando » voluntas divina nobis præcepto, vel prohibitione, » manifestatur. » Et Gerson, comme nous l'avons rapporté, écrit que Dieu ne peut pas obliger la créature à faire sa volonté avant qu'il ne la lui ait manifestée : « Necesse est dari manifestationem » ordinationis ac voluntatis Dei, non per solam » suam voluntatem (quand elle est occulte) non» dum potest Deus absolute creaturæ imponere obli» gationem. » Je suis fâché d'ennuyer mes lecteurs en leur répétant si souvent ces doctrines; mais puis-je faire autrement puisque saint Thomas parle d'une manière si claire? Mais parce que ces doctrines ne plaisent pas à mes adversaires, ils cherchent toujours à les obscurcir et à en altérer le sens, et ensuite ils disent que je ne le comprends pas. Il me faut donc les placer de nouveau sous les yeux des lecteurs.

XL. Cette vérité, que la loi ne nous oblige que quand elle nous est manifestée, est enseignée par

saint Thomas d'une manière plus expresse dans un autre passage; dans son Opuscule *De verit.* q. 17, art. 3, il propose la question : « Utrum conscientia » liget, » et il dit que personne ne peut être obligé à quelque précepte (humain ou divin), s'il ne lui est pas manifesté. Il dit que la science du précepte est comme une corde qui lie la volonté; c'est pourquoi, de même que pour attacher (une bête, par exemple), il faut que la corde qui doit l'obliger à demeurer dans le lieu où elle est lui soit actuellement appliquée, de même le précepte pour lier la volonté de l'homme à s'abstenir de faire une action, doit lui être connu par la science, sans laquelle il ne peut rester lié : « Unde (con» clut-il) nullus ligatur per præceptum aliquod » nisi mediante scientia illius præcepti. » Mais observons tout le texte du saint docteur. Voici ses paroles : « Ita se habet imperium alicujus gubernantis ad » ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis, » qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio » corporalis ad ligandum res corporales necessitate » coactionis. Actio autem corporalis agentis nun» quam inducit necessitatem in rem aliam, nisi per » contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit. » Unde nec ex imperio alicujus domini ligatur ali» quis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur. » Attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus » ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante » scientia illius præcepti. Et ideo ille qui non est » capax notitiæ præcepti (ceci est contre nos adver» saires qui disent que l'homme est lié dès sa con» ception par la loi naturelle), non ligatur; nec ali» quis ignorans præceptum Dei ligatur ad præceptum » faciendum, nisi quatenus tenetur scire præcep-

»tum. (Cela doit s'entendre quand on néglige par »sa faute de le savoir et qu'on est obligé de le »savoir.) Si autem non teneatur scire, nec sciat »nullo modo ex præcepto ligatur. »

XLI. Les adversaires disent que nous pensons faussement que l'homme naît libre et exempt de toute loi, de sorte qu'avant d'être lié par cette loi il a la liberté de faire ce qu'il veut, et de satisfaire ses appétits comme il lui plaît, et ils nous raillent parce que nous citons en notre faveur ce texte de l'Ecclésiaste : « Deus ab initio constituit hominem, »et reliquit illum in manu consilii sui : adjecit »mandata et præcepta sua ; si volueris mandata »servare, conservabunt te, etc. » (Eccles. xv, 14 ad 16.)

XLII. Répondons, et pour mieux nous expliquer servons-nous d'un exemple trivial : le nègre est tenu d'obéir à son maître dans ce qu'il lui commande ; mais si le maître ne lui déclare pas ce qu'il veut, le nègre est-il tenu d'exécuter ce que son maître tient caché dans son esprit? Ceci est notre cas. Disons que l'homme ne naît pas libre et exempt de toute loi, mais qu'il naît soumis à Dieu, son créateur, et obligé de lui obéir dans tous les préceptes qu'il veut lui imposer. Mais tant que Dieu ne lui fait pas connaître ses volontés, comment l'homme peut-il être tenu de les suivre? Et maintenant citons le texte dont nous venons de parler : « Deus »ab initio constituit hominem, et reliquit illum in »manu consilii sui. » Le Seigneur créa l'homme, et le laissa libre de faire le bien pour son avantage et le mal pour sa ruine : « Adjecit mandata et præ-»cepta sua. » Quand l'homme atteint l'usage de raison, Dieu lui fait connaître ses commande-

ments, qui sont la règle (comme dit saint Thomas) avec laquelle il doit régler ses actions: et selon ce qu'écrit saint Augustin (comme nous l'avons noté au n. 34), l'homme ne connaît dans le principe que les seuls préceptes principaux de la loi naturelle, et ensuite les moins principaux qu'il est tenu d'observer, selon la connaissance qu'il en a, et s'il les observe il sera sauvé: « Si volueris mandata servare, conservabunt te. » Mais quels sont ces commandements? ceux que Dieu *adjecit* et lui manifeste. Or, je le demande: pourquoi les adversaires nous raillent-ils de nous prévaloir de ce texte pour prouver que l'homme n'est pas tenu d'observer les préceptes naturels tant que Dieu ne les lui fait pas connaître? Il semble que c'est la coutume de tous nos adversaires qui, lorsqu'ils ne trouvent point de raison valable à opposer à notre système, pour n'avoir point le dessous, tournent en ridicule tout ce que nous disons. C'est ainsi que faisait précisément le P. Patuzzi sur cette controverse, comme on peut le voir dans mon livre intitulé: *Usage modéré*, etc., que j'ai envoyé à tous les évêques d'Italie, et où j'ai transcrit toutes les objections qui m'ont été faites par le P. Patuzzi, ainsi que mes réponses. Qui ne voit que le texte que nous avons cité prouve clairement, non que Dieu en donnant l'être à l'homme lui donne la liberté de faire tout ce qu'il lui plaît, comme les adversaires veulent nous le faire dire, mais que Dieu, en formant l'homme, ne lui promulgue pas la loi naturelle, comme ils le disent, et qu'il ne l'y oblige pas, mais qu'il lui communique seulement l'habileté, la puissance, la faculté de connaître la loi quand il atteindra l'usage de raison, et quand les préceptes de la

loi lui seront promulgués, alors il sera tenu de les observer.

XLIII. Par conséquent, lorsque l'homme est dans le doute de quelque précepte, c'est avec justice qu'il fait à Dieu cette demande : « Seigneur, faites-moi connaître votre volonté, et je la suivrai. » Telle était la prière que David adressait continuellement à Dieu : « Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam, et custodiam illam in toto corde » meo. Da mihi intellectum, et discam mandata tua. » Da mihi intellectum ut sciam testimonia tua. Viam » justificationum tuarum instrue me, et exercebor » in mirabilibus tuis. » David ne se regardait donc obligé de suivre les préceptes divins, qu'après que Dieu les lui avait fait connaître. C'est pourquoi il priait Dieu de lui faire connaître ses préceptes, afin de les suivre lorsqu'il les connaîtrait. Les paroles suivantes signifient la même chose : « A mandatis » tuis intellexi, propterea odivi omnem viam iniqui- » tatis. Lucerna pedibus meis verbum tuum... Ju- » ravi, et statui custodire judicia justitiæ tuæ. » Vos préceptes m'ont appris à fuir toute voie, c'est-à-dire toute occasion qui peut me rendre coupable. Votre loi m'a fait connaître votre volonté, et c'est pourquoi j'ai juré de la suivre. Et Dieu lui parlait en ces termes : « Intellectum tibi dabo, et instruam » te in via hac qua gradieris. » (Psalm. XXI 30.)

XLIV. Que sert ensuite à nos adversaires de dire : donc, lorsque deux opinions pour la liberté et pour la loi concourent, il sera permis de suivre l'opinion qui tient pour la liberté, c'est-à-dire qui tient pour le vice, et par conséquent de satisfaire les appétits de la chair? Et c'est pourquoi ils disent encore que nous suivons les maximes de Hobbes, qui permet-

tait de satisfaire tous nos appétits; et de Spinosa qui admettait que nous pouvions faire tout ce que nos forces pouvaient atteindre. Donc je réplique, pour nos adversaires, la liberté et le libertinage sont la même chose? Il n'y a pas de différence entre être exempt d'obligation, et suivre le vice et les appétits de la chair? Non, autre chose est le libertinage qui admet les vices et les appétits désordonnés, autre chose est une liberté permise. On ne peut nier que cette liberté nous est donnée dans certaines choses que nous ne savons pas nous être défendues. Saint Paul écrit de cette liberté qu'une jeune vierge qui voulait se marier pouvait s'en prévaloir, en disant: « Quod vult, faciat : non peccat, si nubat. » Et ensuite il ajoute : « Potestatem autem habens suæ vo» luntatis. » Et il dit qu'en se mariant elle ne fait point mal, mais *bene facit*, bien qu'en ne se mariant point, *melius facit* (I. Cor. VII, 36 et seq.) Et certainement l'apôtre entendait dire la même chose pour quiconque ne se verrait point lié par quelque précepte certain. Je dis *certain*, parce que quand il n'est pas certain, saint Thomas enseigne que l'homme n'est point lié : or ne point observer ce précepte de l'existence duquel on doute, n'est point un libertinage, ni un désordre; ce n'est point suivre le vice et les appétits de la chair. Et par conséquent lorsqu'il y a deux opinions d'égal poids, et qu'on ignore de quel côté est la vérité, on ne peut pas dire que l'homme est tenu de suivre l'opinion plus rigide, puisqu'alors le précepte divin de la suivre est ignoré, la volonté de Dieu n'est pas connue.

XLV. Les adversaires disent que dans le doute nous devons suivre l'opinion qui tient pour la loi, parce que l'on doit préférer la loi à la liberté. Très

bien quand la loi existe, mais quand on ignore si elle existe ou non? Alors en préférant la loi, on ne fait que suivre l'opinion de ceux qui veulent qu'il y ait loi. Mais comment cette opinion peut-elle devenir loi qui oblige? Non, dit saint Thomas, personne n'est tenu d'observer un précepte qui ne lui est pas manifesté; personne n'est obligé en particulier de se conformer à la volonté divine quand il l'ignore; personne n'est tenu de vouloir ce que Dieu veut, si ce n'est lorsque Dieu veut qu'un homme veuille ce que Dieu veut, et que Dieu le lui fait particulièrement connaître par ses préceptes.

XLVI. Mais si jamais, répliquent-ils, aux yeux de Dieu, l'opinion qui tient pour la loi est vraie, n'est-ce pas un péché que d'agir contre cette opinion? Pas du tout, parce qu'on pèche quand on a la connaissance du mal et qu'il y a volonté de pécher, mais non quand on ignore la loi qui défend ce mal et qui en fait connaître la malice, parce qu'elle n'est pas promulguée; partant elle n'est pas connue, et il n'y a pas volonté de pécher, parce qu'on ne connaît pas le mal; alors il n'existe pas de péché qui consiste dans la volonté du mal connu.

XLVII. Dire ensuite que notre système est un pur manichéisme, en faisant devenir Dieu un monstre à deux têtes, c'est-à-dire la vertu et le vice, et en voulant qu'il y ait en Dieu deux lois éternelles et deux lois naturelles dans l'homme, comme le veulent les manichéens. Mais nous n'avons jamais pensé ni dit aucune de ces deux choses; nous croyons et nous disons qu'il n'y a qu'un seul Dieu, plein de bonté et de vertu, et nous nions qu'il y ait deux lois, mais nous disons qu'il n'y a qu'une seule loi éternelle et une seule loi naturelle qui participe de

l'éternelle, laquelle oblige et lie l'homme quand elle lui est manifestée, mais quand elle ne lui est pas connue, elle ne le lie pas, elle ne l'oblige pas, parce qu'alors la loi ne lui est pas appliquée par la promulgation, comme l'enseigne saint Thomas dans tant de passages, que nous avons cités, et dans tant d'autres que nous avons passés sous silence pour être moins long.

XLVIII. De sorte que nous ne sommes point manichéens, ni hobbésiens, ni spinosistes, parce que nous ne disons pas qu'il est permis (comme veulent nous le faire dire nos adversaires) de faire tout ce que nous voulons, comme le disait l'impie Hobbes; ou de faire tout ce que nos forces peuvent atteindre. Ce que nous disons, c'est que quand quelque précepte n'est point promulgué à l'homme, ce précepte ne l'oblige pas. Du reste, nous ne laissons pas, comme doit le faire tout bon chrétien, de prier le Seigneur, ainsi que le priait David : « Da » mihi intellectum, et scrutabor legem tuam; et » custodiam illam in toto corde meo. » Et c'est ce qu'enseignait saint Thomas, lorsqu'il disait que la loi divine est la règle que Dieu nous donne pour mesurer nos actions, mais que cette règle ne peut nous servir de mesure si elle ne nous est point manifestée.

XLIX. Pendant près de trente ans, j'ai lu sur cette matière des auteurs innombrables, tant rigides que doux, et continuellement pendant tout ce temps, j'ai demandé à Dieu la lumière, afin de pouvoir me fixer sur le système que je devais tenir pour ne point errer. Enfin, comme je l'ai déclaré en commençant, je me suis arrêté au système que je défends, fort, non de mon discernement, mais

des doctrines des théologiens, et surtout de saint Thomas d'Aquin, regardé comme un maître par toutes les écoles et par toutes les universités catholiques, et généralement par tous les théologiens les plus célèbres de l'Église; mais ce qui vaut plus, c'est d'avoir été déclaré docteur par l'Eglise. Si donc j'errais je le ferais avec ce saint docteur, qui, dans une foule d'endroits, enseigne trop clairement que la loi divine n'oblige qu'après avoir été manifestée, et celui qui voud rait nier que ce n'est pas là le sentiment de saint Thomas, devrait nier la lumière du soleil. C'est pourquoi j'ajoute: si cette loi qui naît par elle-même de la nature des êtres raisonnables, indépendamment de la loi éternelle était vraie, très vraie, comme on le veut; je le demande, pour que cette nature se fasse obéir, doit-elle ou non faire connaître à ses sujets sa loi précise et distincte de la loi divine? ou, lorsque toutes les autres lois divines et humaines doivent nécessairement être promulguées pour obliger, cette nature veut-elle être obéie de ses sujets sans qu'ils aient connaissance de sa loi? De sorte que, d'après ces paroles qui me semblent sans réplique, cette loi née de la nature n'oblige pas si elle n'est pas connue, et voilà que nous serons ainsi d'accord, puisque je ne dis autre chose, sinon que l'homme, pour être tenu d'observer la loi, doit la connaître, et pour cela il faut que la loi lui soit promulguée.

L. Je proteste que tout ce que j'ai écrit en cette matière je ne l'ai pas écrit pour acquérir le titre de littérateur, mais seulement pour la gloire de Dieu et pour le salut des âmes. J'ai écrit contre les auteurs trop doux pour ne point voir la morale

chrétienne abandonnée à une liberté immodérée, appelée par Alexandre VII : « Modus opinandi alie» nus omnino ab evangelica simplicitate. » Car, bien que le Seigneur désire le salut des âmes, il veut néanmoins que ses lois soient observées. J'ai encore écrit contre les auteurs trop rigides pour ne point voir les consciences enchaînées et les âmes mises en danger de se perdre par une rigueur excessive.

LI. Je ris en voyant ces auteurs austères qui se vantent d'être les défenseurs de l'Évangile et de la saine morale, croire avoir raison avec ce texte de David qu'ils mettent toujours en avant : « Tu mandasti » mandata tua custodiri nimis. » Comment dit le texte, « mandata tua custodiri? » Qui nie que quand la divine loi est connue, on ne doive la suivre avec la plus grande exactitude, et qu'on ne doive même fuir les occasions de la transgresser? Mais autre chose est d'être obligé à garder la loi connue, et autre chose est d'être obligé d'observer une loi tout-à-fait douteuse. J'ai dit tout-à-fait douteuse, parce que quand la loi n'est que faiblement douteuse; alors, à cause de la plus grande probabilité qui milite en faveur de l'opinion plus sûre, la loi doit être tenue pour moralement promulguée et on doit suivre cette opinion. Mais quand l'opinion pour la liberté est d'égal poids, alors l'opinion plus sûre ne peut certainement se dire promulguée : doute et promulgation sont deux choses tout-à-fait différentes. C'est pourquoi nous disons que quand la loi est vraiment douteuse, elle n'oblige pas, elle ne lie pas, parce qu'alors elle manque de promulgation qui est nécessaire pour qu'elle ait la force d'obliger, comme cela ressort évidemment des doctrines et des raisons apportées plus haut. C'est pourquoi

mon opinion me semble incontestable, et je dis que pour que les partisans de l'opinion rigide puissent licitement agir avec l'opinon plus probable, ou la plus probable (ce qui est la même chose avec eux) en faveur de la liberté, comme nous sommes tous d'accord en cela, il faut qu'ils se prévalent de notre opinion, qu'alors la loi est douteuse et non promulguée, parce qu'autrement s'ils décidaient que la loi oblige, bien qu'elle soit douteuse, et qu'ils voulussent soutenir cette autre opinion qui leur appartient, qu'il n'est jamais permis de s'exposer au danger d'offenser matériellement la loi; personne (comme je l'ai démontré dans un autre ouvrage), personne, dis-je, ne pourrait, en pratique, avec une conscience sûre, agir avec l'opinion, même la plus probable, pour la liberté, toutes les fois que l'opinion qui tient pour la loi serait même douteusement probable, parce qu'on devrait toujours agir avec la crainte et avec le danger d'offenser la loi. C'est pourquoi l'unique voie que puissent avoir ces grands partisans de l'opinion rigide pour agir avec une conscience tranquille, en se servant de l'opinion très probable en faveur de la liberté, c'est de s'appuyer de notre système, qui veut que la loi n'ait point la vertu d'obliger si elle n'est point promulguée, et par conséquent la loi douteuse n'oblige pas.

LII. Du reste, je ne puis comprendre comment on peut se faire scrupule d'enseigner les opinions trop douces, et comment on ne s'en fait point d'enseigner les opinions trop rigides qui enchaînent les consciences des pénitents, et, comme parle saint Antonin : « Ædificant ad gehennam, » c'est-à-dire qui, par leurs rigueurs excessives, sont cause de

la damnation de tous ceux qui, se croyant obligés à suivre de telles opinions, se perdent misérablement en ne les observant point. Que d'hérésies et d'opinions ont été, vu leur trop grande rigueur, condamnées par l'Église! Combien est belle la maxime de saint Jean Chrysostome : « Circa vitam » tuam esto austerus, circa alienam benignus! »

LIII. Je prie mon lecteur bienveillant de jeter un coup d'œil sur les lettres que j'ai transcrites dans mon livre *de l'Usage modéré*, etc., et de voir combien d'évêques, d'abbés, de supérieurs, de religieux et d'hommes savants m'ont écrit qu'on ne peut contester mon système, si ce n'est ceux qui ont l'esprit imbu de préjugés; parce que (comme ils le disent) le principe de saint Thomas surlequel notre système se fonde, c'est-à-dire que la loi pour obliger doit être suffisamment manifestée, et par conséquent quand elle est douteuse, elle n'oblige pas, est incontestable, et qu'il est embrassé par tout le monde.

LIV. Je termine en répétant ce que j'ai déjà écrit, c'est-à-dire que dans mon système je n'entends suivre que la doctrine de saint Thomas. C'est pourquoi si quelqu'un n'entend point les doctrines de saint Thomas que j'ai citées comme je les ai entendues, je déclare que je n'entends pas dire autre chose que ce qu'a dit saint Thomas. Si quelqu'un vient à combattre de nouveau mon opinion, qu'il ne croie pas m'avoir persuadé par ce qu'il écrira, parce qu'il ne me verra point répondre; car dorénavant je ne veux plus rien écrire sur mon opinion, j'en ai assez dit. Du reste, si je restais persuadé par quelque nouvelle raison qu'on pourrait m'opposer, qu'on sache que dès à présent je

suis prêt à me révoquer, et je le ferai alors publiquement.

LV. Mais je ne sais pas comment on pourra me persuader de révoquer mon opinion, qui, en laissant de côté tout ce que j'en ai dit dans ce petit ouvrage et dans mes autres ouvrages, me paraît certaine comme une démonstration par un seul argument. Cet argument le voici : 1° la loi non suffisamment promulguée n'oblige pas ; 2° la loi douteuse n'est pas suffisamment promulguée ; 3° donc la loi douteuse n'oblige pas. La *majeure*, que la loi non suffisamment promulguée n'oblige pas, n'a pas besoin de preuve, parce que c'est un principe reconnu de tous les théologiens que la promulgation est de l'essence de la loi, et jusqu'à présent je n'ai pas vu un auteur qui le nie ou qui le mette en doute. La *mineure*, que la loi douteuse n'est pas suffisamment promulguée, est aussi certaine; car dans le concours de deux opinions également probables, une pour la liberté et l'autre pour la loi, la loi n'est pas suffisamment promulguée; il n'y a de suffisamment promulgué que le doute si la loi existe ou non; mais on ne peut regarder la loi comme promulguée. On ne peut pas dire que, dans ce cas, si la loi n'est pas certainement promulguée, elle l'est au moins probablement; car lorsque les deux opinions ont un égal poids, aucune n'a une chance de probabilité, puisqu'alors l'une détruit l'autre, lui enlève sa force. C'est ainsi que l'enseignent tous les théologiens avec saint Thomas, qui, dans le passage cité par Patuzzi écrit : « Inter æqualitatem etiam » rationum et argumentorum, soli dubio est locus. » Laurent Berti dit la même chose en citant l'exemple de la balance qui, lorsqu'on met dans les deux pla-

teaux un poids égal, ne paraît chargée d'aucun poids : « In æquilibrio manet lanx, sive nullum » neutri parti, sive utrique æquale onus impona- » tur. » (Berti. theol. tom. II, l. 21, cap. XIV, prop. 3.) Gonet et beaucoup d'autres disent la même chose, ainsi que mon adversaire le P. Patuzzi dans son livre (*La Cause du prob.*, etc., pag. 48), où il écrit : « Il est évident que deux opinions contradictoires, également probables, ne peuvent enfanter que le doute. » De sorte que d'une loi probablement promulguée et probablement non promulguée, il n'en résulte qu'un simple doute de sa promulgation.

LVI. En outre, une fois admis que si la promulgation n'est pas de l'essence de la loi, elle en est au moins une qualité nécessaire, afin que la loi ait la force d'obliger, comme l'écrit le P. Patuzzi lui-même, en disant : « Consentiunt quidem omnes, » promulgationem esse omnino necessariam, ut lex » virtutem obligandi obtineat. » (Theol. mor. *de leg.* cap. I, n. 7.) Cette qualité, je le demande, doit-elle être certainement vérifiée? Non, parce que, comme il a été démontré, dans le concours des deux opinions probables, il n'en résulte que le doute; c'est pourquoi, dans ce cas, on ne peut pas dire que la qualité de la promulgation soit probablement vérifiée, elle n'est que douteusement vérifiée. Mais si on accorde qu'il est probable qu'elle soit vérifiée, n'est-il pas encore également probable qu'elle ne soit pas vérifiée? Et, dans ce cas, comment peut-on dire qu'elle soit certainement vérifiée? D'autant plus que l'obligation imposée par la loi étant certaine, la même raison exige que la loi soit certaine pour obliger. On ajoute ce que dit saint Thomas, que la loi est donnée à l'homme pour règle et mesure,

et comment l'homme peut-il se régler et se mesurer avec une loi douteuse? Quelques uns de mes adversaires ne manqueront pas de se fatiguer à chercher par des détours et des entrelacements de mots, à obscurcir mes raisons si claires; mais (d'après ce qu'il m'en semble) ils n'arriveront jamais à donner une réponse qui puisse le faire.

APPENDICE.

CONCLUSION DE TOUT CE QUI A ÉTÉ DIT DANS CET OPUSCULE.

I. En somme, notre sentiment sur les opinions morales est celui-ci : La loi divine n'oblige pas, si elle n'est pas promulguée ; et comme on ne peut pas dire que la loi est promulguée quand elle est douteuse, nous disons par conséquent que quand la loi est douteuse elle n'oblige pas. L'auteur des Dissertations sur le droit de la nature, s'oppose à ce sentiment qui n'est pas le mien, mais celui de saint Thomas, comme il a été clairement prouvé dans la diss. 6, n. 6. Il dit qu'il ne nie pas que la loi non suffisamment promulguée n'oblige pas, mais il ajoute que cela a lieu seulement pour les lois positives et même *positivo-divines*, mais non pour la loi ou droit naturel qui naît de la nature humaine même et est promulgué habituellement à l'homme avec cette même nature en commençant à l'obliger dès qu'il est homme. Ensuite il dit que, dans le cas de deux opinions également probables, on doit se ranger du côté de l'opinion qui tient pour la raison, c'est-à-dire, comme il l'entend, pour le droit ou loi naturelle qui possède le cœur de l'homme dès sa conception. Il fonde donc sa conclusion sur le système qu'il soutient dans son livre, que la raison naturelle ou la loi, qui naît de la nature même des êtres raisonnables, les oblige à

suivre cette raison ou ce droit, indépendamment de la volonté divine, comme il le dit et comme il le répète en plusieurs endroits.

II. Mais Jean Heineccius lui est opposé en cela, puisqu'il écrit (lib 1. *de jur. nat. et gent.*, cap. III, § 65), que la loi naturelle ne naît pas de la nature des sujets, mais de la volonté de Dieu, qui règle toutes les actions, non seulement humaines, mais divines: « Cumque (ce sont ses paroles) hæc divina voluntas, » seu lex divina naturalis omnis justitiæ sit fons, et » principium; sequitur, ut omnis actio non modo hu- » mana, sed et divina, huic voluntati divinæ attem- » perata, justa sit. » On ne peut pas dire, ajoute-t-il, donc hors de la volonté de Dieu, il n'y a pas d'action juste; parce que, répond-il, la volonté de Dieu ne peut suivre que ce qui est juste. Mais ici notre auteur en convient, et avec raison, puisqu'il dit: « Si la volonté ne peut suivre que ce qui est juste, donc avant la volonté divine existe en Dieu la justice naturelle, qui ne naît point de sa pure volonté, mais de sa nature même divine, qui est souverainement droite. Ensuite il en tire cette conséquence, que, de même que les actions justes de Dieu tireront leur principe de la divine rectitude, et par conséquent de sa divine raison naturelle; de même les actions des hommes qui sont faits à l'image de Dieu, ne sont justes ou injustes selon l'ordre naturel, qu'autant qu'elles s'accordent et ne s'accordent pas avec la raison qui naît de leur nature même, indépendamment de la loi divine révélée, ou de la volonté de Dieu qui a ensuite constitué loi cette raison naturelle.

III. Pour répondre également à tout cela, il faut distinguer les points. Premièrement il faut exa-

miner ce qu'entend l'auteur par cette *raison* qui naît de la nature des sujets. Si par raison il entend la même et vraie loi naturelle, nous sommes d'accord, puisqu'il est certain que nous sommes tenus de vivre selon la loi naturelle, qui, certainement, est une loi divine et dépend de la divine volonté qui nous est intimée par le moyen de la lumière que Dieu nous imprime, comme le dit saint Thomas, et que nous devons régler nos actions d'après cette loi divine. Si par *raison* il entend le sentiment (*dictamen*) humain qui, par le moyen de notre esprit, nous montre la raison naturelle, notre adversaire se trompe, en disant que de même que Dieu a pour règle et suit sa raison naturelle, de même nous devons suivre la raison qui nous est donnée par la nature indépendamment de la divine volonté, parce que nous disons qu'il y a une différence infinie entre la raison naturelle qui se présente à Dieu, née de sa divine nature, et la raison naturelle qui se présente à l'homme, née de sa nature humaine, puisque la raison de Dieu est suprême, très parfaite, très claire et infaillible; aussi, ne peut-il agir que d'après la règle de sa raison naturelle. Mais la raison naturelle qui naît de la nature de l'homme est (comme il dit) obscure, ambiguë et faillible; d'autant plus que maintenant la nature humaine se trouve corrompue par le péché; aussi, l'esprit de l'homme est-il resté plein de ténèbres. C'est pourquoi cette raison naturelle qui naît de sa nature ne peut lui servir de règle pour ses actions morales, et par conséquent il a été nécessaire que Dieu, pour le rendre certain de ce qu'il doit faire ou fuir, l'éclairât de sa lumière particulière, certaine et infaillible, et cette lumière lui est imprimée et promulguée comme sa loi.

IV. Nous avons déjà noté, n. 8, ce que dit le P. Patuzzi dans sa Théologie morale, touchant le sentiment de notre adversaire, tenu d'abord par le P. Vasquez, que la raison naît de notre nature, ou que même notre nature raisonnable est la première règle morale de nos actions. Il est dit dans ce dernier ouvrage : « Falsa est sententia » P. Vasquez asserentis, naturam ipsam rationalem » esse primam moralis honestatis regulam ita ut ex » conformitate vel difformitate ad illam tota desu» matur honestas, et pravitas humanarum actionum. » Et Duhamel (Theol. t. I, l. 1, *de leg.* cap. II), écrit que cette opinion de Vasquez diffère du sentiment de tous les théologiens et des philosophes : « Aliena » est ab omnibus theologis et philosophis. » Puisque Dieu, en formant la nature des êtres raisonnables, leur a donné la loi ou règle qui leur convenait; c'est pourquoi ce n'est point la nature qui nous fournit la règle des actions morales, mais c'est cette règle que Dieu a donnée aux sujets de toute nature par lui créée : « Quis legem in cordibus hominum » scribit, nisi Deus ? » écrit saint Augustin. (Serm. 2, *de verb. dom.*) C'est pourquoi le P. Berti écrit ensuite (Theol. tom. IV, lib. XX, *de leg.* cap. III) : « Creata natura nullam vim habet, quæ ipsi non » imprimatur ab auctore legis æternæ. » Et c'est ainsi que parlent les autres Pères et théologiens, comme le déclare le même auteur (tom. I, diss. 3, cap. II, n. 31), où il dit : « Les Écritures, les Pères et les théologiens enseignent tous que la divine loi est la première et l'unique règle des actions morales. » Il est vrai qu'il répond à cela que les Pères et les théologiens, en appelant la divine loi l'unique règle des mœurs, n'entendirent point décider

la présente controverse, mais qu'ils ont pu parler dans un sens non contraire à son système. Mais j'ai déjà dit qu'il me semblait impossible que, si jamais son opinion avait eu quelque probabilité, tous les Pères et les théologiens, en traitant d'un point si intéressant pour le salut éternel, eussent omis d'en parler. C'est pourquoi, comme tout le monde a gardé le silence sur ce point, on doit croire que les anciens tenaient pour fausse cette opinion, comme le P. Patuzzi l'a tenue ensuite, et que les théologiens modernes l'ont réprouvée, comme l'atteste Duhamel contre le P. Vasquez, qui croit être le premier des catholiques qui a mis cette opinion au jour.

V. Notre adversaire élève beaucoup la raison qui nous est communiquée par notre nature. même Mais voyons ce qu'en disent les autres. Le docteur Duhamel de l'Académie royale de France, en parlant de l'état présent de l'homme, dit que, bien que le péché originel n'ait pas éteint en nous entièrement la lumière de la vérité : « Ta men » (ajoute-t-il) æternas et spirituales veritates vix » soli, et nobis ipsis relicti assequi valemus; eas» que multorum errorum labe corrumpimus, nec » plures, sed per pauca leviter attingimus; nec ea» dem est ratio mentis nostræ, et aliarum faculta» tum, ut visus, et auditus, quæ per peccatum ori» ginis non sunt vulneratæ, uti intellectus; hinc » specie veritatis sæpe fallimur, et in iis maxime » quæ ad mores pertinent. » Et il cite ici une belle autorité de saint Ambroise qui écrit : « Multæ foveæ, » multi scapuli, istius in sæculi, caligine non vi» dentur; ubi putas esse solidum, vel siccum, ibi » lubricum est. »

VI. Le professeur D. A. Genovesi, dans sa Méta-

physique (part. 4, chap. IV, § 2), réfute ce que dit l'auteur (comme nous l'avons rapporté au n. 2); c'est-à-dire que de même que Dieu suit la raison de sa nature divine, de même nous, nous devons suivre la raison naturelle qui naît de notre nature humaine. Genovesi dit que Dieu, comme les hommes, ne fait moralement rien sans être conduit par la raison; mais ensuite il ajoute : « Cæterum est infinitum inter Deum et creaturas rationales discrimen, nam Dei ratio summa est, et absolutissima, ut idcirco non egeat alterius ratione, ut recte agat : contra vero, cum creaturæ rationales finita sint ratione præditæ, nisi Dei ratione regantur, idest æterna lege, longe a fine aberrare possunt. » Il dit en outre dans le § 3 : « Solam æternam Dei rationem ejus voluntate et potentia suffultam veri nominis legem esse, cæteras vero quantum de illa participant. Sequitur, falli eos, qui legis naturalis nomine intelligunt dictata humanæ rationis velut a Dei ratione præcisa (comme le veut mon adversaire et comme il le dit en plusieurs endroits); sunt enim hæc scita rationis humanæ, nec summa, nec talia quæ homini lex esse possint. Informantur quandoque a nostris utilitatibus, ut nihil sit facilius, quam esse erronea; lex autem extra omnem erroris aleam constituta sit necesse est; quocirca probare nequeo Ricchardum Cumberlandum, qui hæc rationis naturalis scita pro legibus naturæ habet. »

VII. Jean-François Finetti, auteur moderne, écrit la même chose : *De principiis juris nat. et gent.* tom. II, liv. 10, cap. VI, où il réfute l'opinion de Burlamaqui qui tient la même opinion que notre adversaire dans son livre intitulé : *Principes de droit nat.* part. 1, cap. V. Il y met cette proposition :

« Rationes ad agendum nos determinant cum obli» gatione. » C'est-à-dire que les raisons humaines nous obligent à les suivre. Au contraire, Finetti dit : « Cum ratio auctoritate careat, quæ superioris » proprie est, potest ad agendum allicere, non » vero obligare, seu libertatem limitare ; quod a » superiore unice præstare posse, videtur per se » manifestum. Quis dixerit, rationem esse homine » superiorem, cum libertas sit propria illius facul» tas? » Mais il est curieux ensuite de voir le motif sur lequel Burlama qui fonde l'obligation d'obéir à la raison : « Quatenus (écrit-il) actio ad nostram » oblectationem, felicitatem, et tranquillitatem con» ferre potest. » Mais ce principe qui est tout d'intérêt humain, dit Finetti, est condamné par tous les auteurs catholiques et même par les protestants, puisque ce n'est pas le propre plaisir ou l'intérêt, mais l'amour de la vertu qui doit être l'unique motif de nos bonnes actions.

VIII. Par conséquent Finetti continue à dire que la raison humaine n'oblige point l'homme, si ce n'est quand elle est appuyée du commandement du supérieur dont l'autorité seule a force de loi. D'autant plus, ajoute-t-il, que la raison humaine *frequenter obiunditur*. C'est pourquoi il conclut : « Hinc fortior et validior alia admittenda est obli» gatio, quæ sola vera est obligatio ad hominem in » officio continendum ; ea enim obligatio, quæ ori» tur ex supremi imperio legislatoris, judicis et » vindicis. » Ce savant auteur conclut donc avec raison que, touchant les actions morales, nous n'avons aucune *vraie obligation*, sinon celle qui naît de la loi de Dieu, notre suprême législateur.

IX. De sorte que notre raison, étant si ambi-

guë et si sujette à errer, ne peut nous obliger à la suivre, sinon quand elle nous manifeste clairement la loi divine, parce qu'alors nous sommes tenus d'obéir, non à la raison qui nous est dictée par notre nature, mais à la loi de Dieu qui nous le commande. Et c'est ce qu'écrit précisément saint Thomas (1. 2. q. 91, art. 3, ad 2) : « Ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales, et mensuræ omnium eorum, quæ sunt per hominem agenda. » La règle des actions morales n'est donc pas le droit naturel qui naît de la nature de l'homme, ou la raison humaine qui lui est dictée par sa nature, mais c'est la loi imprimée par Dieu dans le cœur de l'homme, puisque Dieu, en créant les natures angélique et humaine, leur a donné la loi propre à chacune de ces natures. C'est pourquoi cette loi ne naît pas de la nature même, indépendamment de la volonté de Dieu ; mais elle naît de la volonté de Dieu qui a donné aux anges et aux hommes ces lois qui convenaient à leur nature.

X. Mais notre adversaire dira : « Si le droit résultant de la nature n'entraîne pas une vraie obligation, et si toute notre obligation dépend de la volonté de Dieu, il n'y a donc plus d'actions morales intrinsèquement vertueuses ou vicieuses, mais elles sont toutes telles, parce qu'elles sont commandées ou prohibées par la volonté arbitraire de Dieu. » Mais nous répondons que les actions commandées ou défendues par la loi divine naturelle sont intrinsèquement bonnes ou mauvaises, parce qu'elles sont nécessairement commandées ou défendues par Dieu. Je m'explique : l'existence de

l'homme dépend de la volonté de Dieu qui l'a créé; mais puisque Dieu voulait l'existence de l'homme, il devait nécessairement lui donner des lois appropriées à sa nature. Dieu créa l'homme raisonnable pour qu'il le servît sur cette terre, et que par là il méritât la vie éternelle; c'est pourquoi il dut nécessairement lui donner la règle avec laquelle il le servirait qui fût conforme et à sa divine sainteté, et appropriée à la nature humaine. Et par conséquent la loi ayant été nécessairement conforme à la sainteté de Dieu, d'où elle naît, il en résulte que cette loi n'a point été arbitraire, mais intrinsèquement juste; et de là vient que nos actions sont intrinsèquement bonnes ou mauvaises, selon qu'elles sont ou non conformes à la loi divine prescrite.

XI. En somme, notre auteur, voyant que son droit naturel résultant de notre nature, et indépendamment de la loi et volonté divine, n'avait point toute la force de loi obligatoire, a trouvé le moyen de rendre lois obligatoires toutes les lumières naturelles ou raisons qui nous sont dictées par notre propre nature, avec une vraie et stricte obligation de conscience, sous peine même de perdre la grâce divine et d'encourir la ruine éternelle. Voici comment il parle dans le tom. I, diss. 2, cap. 1, n. 20 (j'abrège sa longue diction, je ne fais que rapporter ce qui est nécessaire pour expliquer notre sentiment); il dit: « Voici ce qu'on peut m'opposer: si la nature du droit naturel était celle que vous prétendez, et non une loi émanée du Créateur, il serait comme s'il n'existait pas, parce qu'il ne produirait aucune obligation et chacun pourrait la violer impunément, puisque n'étant pas loi il n'entraîne

avec lui aucune sanction, et aucune récompense, et aucune peine. » Écoutons maintenant sa réponse : « Je réponds que le droit naturel impose une obligation interne et naturelle, bien que non externe et positive, comme est celle qui naît des lois des législateurs humains. En effet : cette obligation n'est-elle pas la première de toutes celles des êtres raisonnables, s'ils sont honorés de leur raison, qui est le plus grand de leurs dons, et qui fait que leur nature est formée par le Créateur à son image? Et quel plus téméraire attentat pour un être raisonnable que de se rendre indigne de sa raison? Celui qui vit contre les sentiments de la raison ne peut échapper à l'erreur et aux vices. Et ces misères, que nous pouvons appeler *peines naturelles*, sont peut-être une légère bagatelle? « Et ensuite il ajoute ce qui suit, « où se rencontre son opinion pour rendre lois strictement obligatoires tous les sentiments de la raison humaine : » mais que cela soit dit pour les hommes dans l'état de leur nature, non séparé de toute loi divine, parce que dans l'ordre de la Providence présente, le Créateur ayant confirmé et commandé par sa loi l'observance du droit naturel, et l'ayant par là élevé à la noble qualité de sa loi, voilà que nous sommes tenus de vivre selon les sentiments de notre raison avec deux obligations; l'une interne et naturelle, l'autre externe et *divino-positive* et surnaturelle. »

XII. Répondons à tout ce que suppose l'auteur, touchant cette élévation de son droit naturel à l'existence de loi. Il dit que dans l'état présent, Dieu a élevé le droit résultant de notre nature à la noble condition de sa loi divine. Donc, répondons-nous, si Dieu n'avait point élevé ce droit à être sa loi,

l'homme, dans un autre état, c'est-à-dire dans l'état de pure nature, serait resté sans vraie loi strictement obligatoire. Il répliquera que dans une semblable hypothèse, l'homme aurait été obligé à vivre selon le droit de sa nature; mais nous, nous répondons que ce droit n'étant pas fortifié par l'autorité, n'aurait jamais pu être pour l'homme loi obligatoire, comme il a été prouvé; c'est pourquoi l'homme serait resté sans loi. Je ne sais comment on peut soutenir que dans cet état l'homme aurait dû obéir à la raison que lui aurait dictée sa nature, puisque (comme le dit Finetti) la raison est une faculté propre à l'homme; c'est pourquoi le même homme aurait été en même temps son sujet et son maître, et le droit naturel, résultant de sa nature humaine, ne pouvait pour cela jamais l'obliger d'une obligation vraie. Notre auteur confesse dans plusieurs endroits que le droit naissant de la nature n'est point une vraie loi. Dans le tom. I, D. 2, c. 1, n. 26, il dit : « J'affirme et je maintiens que le droit de la nature n'est point une vraie loi. Il répète la même chose au n. 32 : « si donc le droit de nature n'est point une vraie loi, il ne peut certainement entraîner une vraie obligation. »

XIII. Nous pouvons donc conclure que la loi non suffisamment promulguée n'oblige point, ce qui est d'un grand poids pour notre système; c'est la doctrine de Gerson (rapportée n. 31), lequel dit que Dieu ne peut obliger la créature à une loi avant de la lui avoir manifestée. Puisque mon adversaire dit que la raison naturelle résultant de notre nature présente a été élevée à être loi divine, il faut donc en conséquence qu'elle soit actuellement promulguée, autrement elle n'aurait point la

force d'obliger, comme l'enseigne saint Thomas.

XIV. L'auteur conclut enfin que la loi doit être promulguée, mais il dit que pour cela il suffit que la promulgation soit habituelle, promulgation qui se fait dans l'homme dès sa conception. Mais nous avons démontré depuis le n. 27 jusqu'au n. 35, que la promulgation pour obliger doit être actuelle, puisque la loi, étant une règle de nos actions, comme l'enseigne saint Thomas, elle n'a point la vertu d'obliger si elle n'est point appliquée par la promulgation. De sorte que la loi est appliquée à l'homme quand il en reçoit l'actuelle connaissance par la promulgation. Quand l'homme est conçu, alors lui est infuse, non la connaissance de la loi, mais seulement la capacité, l'habileté à la connaître quand il aura l'usage de raison; alors lui est vraiment promulguée la loi, alors la loi l'oblige. Du reste, il n'est pas nécessaire de répéter ce que nous avons dit; je prie seulement mon lecteur de jeter un coup d'œil sur ce que j'en ai écrit, et de voir combien est commune cette doctrine auprès des meilleurs théologiens de l'Église.

XV. Mais l'auteur dit que la promulgation actuelle de la loi n'est point nécessaire pour obliger quand la loi naît de la nature même, parce qu'alors la promulgation habituelle suffit pour obliger l'homme. J'accorde cela si l'homme a eu connaissance de la loi, parce qu'alors elle lui a été actuellement promulguée une fois; mais s'il ne l'a jamais connue, il ne peut point être obligé d'observer une loi qu'il ne connaît point et qu'il n'a jamais connue. Et il me semble que c'est là aussi l'opinion de l'auteur; car dans le tom. II, diss. 6, n. 7, il dit: « Nous autres hommes nous sommes donc obligés à vivre

d'après cette loi, ce droit, cette raison naturelle, depuis notre conception jusqu'à notre mort, et cette loi nous est promulguée naturellement, c'est-à-dire habituellement par les natures des choses soumises à notre considération. »

XVI. Donc, selon ce qu'il dit, l'homme alors pèche quand il apprend que cette action qu'il fait ne convient point à la nature raisonnable; mais s'il ne l'apprend pas, s'il ne connaît point cette disconvenance, il ne pèche point, il n'offense point sa nature.

XVII. Mais le même auteur dit au n. 8 que l'homme est tenu de suivre l'opinion qui tient pour la loi, bien qu'il n'ait pas encore connu la loi. Voici ses paroles : « Donc la loi ou le droit naturel se promulgue toujours habituellement et naturellement, et par conséquent toujours habituellement, et naturellement il possède la régence du cœur des hommes et de leur vie morale. C'est pourquoi on ne doit jamais prendre indifféremment l'une des deux opinions quand elles sont également probables, mais on doit prendre celle qui tient pour la raison qui se promulgue naturellement et habituellement et qui possède le cœur des hommes et non celle qui ne se promulgue jamais, qui n'est jamais loi, et qui ne possède jamais et n'est jamais capable de posséder le cœur ; car il est possédé naturellement et habituellement par la raison qui seule est capable de droit, de domination et de possession. »

XVIII. De sorte que l'auteur dit que dans le concours de deux opinions, l'une pour la loi, c'est-à-dire pour la vertu et l'esprit, et l'autre pour la liberté, c'est-à-dire pour le vice, pour la passion et pour la chair ; on doit s'arrêter à l'opinion qui tient

pour la loi ou la raison qui possède le cœur. Mais je demande : dans le concours de deux opinions contradictoires a-t-on connaissance de la loi? Quand deux opinions sont d'égal poids, aucune d'elles n'est probable, comme nous l'avons dit; c'est pourquoi, dans ce cas, non seulement on n'a point connaissance de la loi, mais il n'y a pas même de probabilité qu'il y ait loi; alors on n'a d'autre connaissance que celle de la question ou du simple doute s'il y a ou non loi. Et comment peut-on jamais dire promulguée et obligatoire cette loi de l'existence de laquelle on doute seulement? L'auteur veut, suivant son système, que la raison naturelle soit la première règle et mesure des actions morales de l'homme; mais si l'homme ne connaît point cette raison, ce droit, mais qu'il n'en dit qu'un simple doute, comment pourra-t-il régler et mesurer ses actions avec cette raison?

XIX. Il dit en outre, « Que dans le concours de deux opinions également probables, on doit s'en tenir à l'opinion pour la raison qui se promulgue habituellement et possède le cœur des hommes. » Mais, je le demande, comment la loi ou la raison possède-t-elle jamais le cœur de l'homme dans le concours de deux opinions également probables, puisque cette possession n'a jamais eu de principe, la loi n'ayant jamais été connue. Il dit que s'arrêter à l'opinion pour la liberté, c'est suivre la passion, le vice et la chair; j'ai répondu à cette objection au n. 44. Qui peut nier que suivre le vice et la chair ne soit un désordre et un péché? Mais autre chose est de suivre le vice et la chair, qui est la même chose que suivre le libertinage, et autre chose est suivre la liberté licite, qui est permise

par Dieu quand il n'y a point de loi qui l'interdise. Je laisse au jugement de mes lecteurs à voir si je parle ou non conformément à la vérité.

XX. A qui dirait que, dans le concours de deux opinions probables, la loi, si elle n'est point certainement promulguée, elle l'est au moins probablement, et que pour cela on doit préférer l'opinion qui tient pour la loi; on répond d'abord qu'il n'y a point de raison qui soutienne cette conséquence, parce que la droite raison dicte que l'obligation qui impose la loi devant être certaine, il ne suffit pas que la promulgation de la loi soit probable, mais que, de même que l'obligation est incertaine, de même aussi doit être certaine la loi et la promulgation de la loi. Mais une seconde réponse plus convaincante, c'est que quand l'opinion qui tient pour la liberté est de poids égal à celle qui tient pour la loi, alors l'opinion pour la loi n'est point probable, mais seulement douteuse, puisque les deux opinions, dans ce cas, n'enfantent point la probabilité, mais seulement un simple doute, parce qu'alors une opinion enlève à l'autre sa force de probabilité.

XXI. Je rapporterai ici ce que dit à ce sujet saint Thomas : « Intellectus noster respectu partium » contradictionis se habet diversimode; quandoque » enim non inclinatur magis ad unum quam ad » aliud, vel propter defectum moventium, sicut in » illis problematibus; de quibus rationes non ha» bentur, vel propter apparentem æqualitatem eo» rum, quæ movent ad utramque partem : et ita » est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas » partes contradictionis. » (S. Thom. *de verit.* q. 14, art. 1.) Saint Thomas dit donc que quand

les raisons sont égales, l'esprit reste flottant sans pencher d'un côté ni de l'autre; parce que quand les opinions sont d'égal poids, bien que chacune d'elles ait la force de mouvoir l'esprit ou consentement si l'une ne s'opposait point à l'autre; néanmoins, comme elles sont directement opposées, aucune d'elles n'a assez de force pour tirer à soi le consentement, puisque les forces étant égales l'une détruit l'autre; c'est pourquoi toutes les deux ne font naître qu'un simple doute. Dans un autre passage, le saint docteur écrit la même chose plus brièvement, en disant : « Inter æqualitatem ratio» num, et argumentorum, soli dubio est locus. » (Inst. *de reg. prosc.*, etc. p. I, cap. III, pag. 48.) Le P. Berti dit que quand les poids mis sur les deux plateaux d'une balance sont égaux, cette dernière reste en équilibre, comme si elle n'était sollicitée par aucun poids : « In æquilibrio manet lanx, » sive nullum neutri parti, sive utrique æquale onus » imponatur. » Le P. Gonet et beaucoup d'autres disent la même chose. Le P. Patuzzi, mon premier contradicteur, écrit que cela est évident : « Étant évident, dit-il, que deux opinions contradictoires également probables ne peuvent faire naître que le doute. » De sorte que nous pouvons conclure sur ce point, que quand l'opinion qui tient pour la loi est plus probable, alors j'accorde que la loi est probablement promulguée; mais quand les deux opinions sont d'égal poids, alors l'opinion qui tient pour la loi, n'est point probable, comme nous l'avons déjà dit, et si l'opinion qui tient pour la loi n'est point probable, comment peut on dire que la loi est probablement promulguée? Le doute, et non pas la loi, est alors promulgué. Il est au con-

traire certain pour tout le monde que la loi, pour obliger, doit être promulguée. Le P. Patuzzi écrit : « Consentiunt quidem omnes, promulgationem esse » omnino necessariam, ut lex virtutem obligandi » obtineat. » Cela posé, comment peut-on dire que dans le concours de deux opinions d'égal poids, la loi est suffisamment promulguée, et que par conséquent on est obligé de suivre l'opinion qui tient pour la loi, quand il manque à cette dernière la promulgation qui lui est absolument nécessaire pour obliger? et qu'au contraire (comme nous l'avons déjà vu), dans le conflit de deux opinions il n'y a ni promulgation ni cette certitude exigée pour imposer une obligation certaine, et qu'il n'y a aucune probabilité, mais un pur doute? En somme, plus il s'élève d'adversaires contre notre système, qui est celui de saint Thomas, comme nous l'avons démontré, et plus ceux-ci cherchent, par de nouvelles réflexions, à l'obscurcir, plus ils lui donnent de splendeur, et plus ils s'efforcent à le mettre en doute, plus ils lui donnent de certitude.

CINQUIÈME APOLOGIE,

DANS LAQUELLE ON PROUVE QU'UNE LOI INCERTAINE NE PEUT PAS PRODUIRE UNE OBLIGATION CERTAINE.

§ I. Pour prouver que dans le concours de deux opinions également probables, l'une rigide et l'autre plus douce, on n'est pas obligé de suivre la plus rigide. Nous laisserons de côté tous les autres arguments pour discuter seulement celui qui est tiré du principe qu'une loi incertaine ne peut pas produire une obligation certaine : principe que tous les efforts de nos adversaires pour la renverser n'ont fait qu'établir plus solidement. Pour voir combien ce principe est vrai, il suffit de comprendre le caractère de la loi. Suivant la définition de saint Thomas, la loi n'est autre chose qu'un règlement raisonnable promulgué pour le bien public : Nihil est aliud (lex) quam quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata. (1. 2. 90, art. 4.)

Par conséquent tant que la loi n'a pas été promulguée ni manifestée aux sujets, elle n'est pas obligatoire pour eux, et ne peut même pas être appelée *une loi* ; car (suivant le même saint Thomas dont nous suivrons toujours le sentiment pour éclaircir le point en question) on l'appelle loi, parce qu'elle lie la liberté du sujet : « Lex dicitur a ligando, quia » obligat ad agendum. » (Loco cit. art. 1.) Par conséquent, pour dire que l'homme a été lié dès le principe par la loi divine, il faut d'abord le

supposer libre et ensuite lié; et ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est ce que dit l'Ecclésiastique: « Deus » ab initio constituit hominem, et reliquit illum in » manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepta » sua: Si volueris mandata servare, conservabunt » te. » (Eccl. xv, v. 14.) Et ce que dit l'apôtre: « Non » cognovi peccatum, nisi per legem nam concupis» centiam nesciebam, nisi lex diceret, non concu» pisces. » (Rom., vii, 7.) Pour que la loi puisse lier le sujet et qu'il soit obligé de l'observer, il faut, ajoute le même docteur, qu'elle lui soit appliquée par la promulgation: « Ad hoc quod lex virtutem » obligandi obtineat (quod est proprium legis), » oportet quod applicetur hominibus, qui secun» dum eam operari debent. Talis autem applicatio fit » per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa » promulgatione; unde promulgatio necessaria est » ad hoc quod lex habeat suam virtutem. » (1. 2. qu. 90, art. 4.)

II. Par conséquent la loi n'est pas obligatoire pour le sujet, tant qu'elle ne lui est pas manifestée, et manifestée par une connaissance certaine, afin que son obligation puisse être certaine aussi; car autrement, tant que la connaissance de la loi sera incertaine, c'est la connaissance du doute que l'on aura, et non pas la vraie connaissance de la loi. C'est ce qu'explique ailleurs saint Thomas d'une manière très claire, lorsqu'il dit (*De verit.*, qu. 17, art. 3): « Nullus ligatur per præceptum aliquod nisi me» diante scientia illius præcepti. Sicut in corporali» bus corporale non agit, nisi per contactum, ita » in spiritualibus præceptum non ligat nisi per scien» tiam. » On connaît la différence qui existe entre l'opinion qui renferme de l'incertitude et la science

qui renferme une connaissance certaine. Mais il faut qu'on remarque ces paroles, *sicut in corporalibus*, etc. De même que pour empêcher un homme de marcher, il ne suffit pas de mettre des cordes auprès de lui, mais qu'il faut encore l'attacher avec, de même aussi pour se voir interdire de faire une chose, il faut que l'homme soit lié par la loi au moyen de la science, c'est-à-dire par la connaissance positive qu'il en a acquise. C'est ce qu'explique plus clairement le docteur angélique dans un autre passage où (p. 1, quœst. 19, art. 4), supposant que la loi éternelle doit être la règle de notre volonté, il se fait cette question : « Si la mesure doit être certaine, comment la loi éternelle peut-elle être notre mesure quand nous l'ignorons ? » « Mensura debet esse certissima, sed lex æterna est nobis ignota : ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura. » Et voici comment il y répond : « Licet lex æterna sit nobis ignota, secundum est in mente divina, innotescit lumen nobis aliqualiter per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam. » Il ne nie donc point que la loi doit être certaine, mais seulement il dit qu'il n'est point nécessaire que nous la connaissions telle qu'elle existe dans l'esprit de la divinité, il nous suffit de la connaître soit par la raison naturelle ou par une révélation spéciale. De tout ce que je viens de dire découle clairement que la loi pour être obligatoire doit être certaine et parfaitement connue de nous ; autrement, si elle est douteuse, elle ne peut emporter avec elle une obligation certaine, et l'homme ne peut pas être privé de sa liberté qui est certaine, par une loi qui est douteuse.

III. Par conséquent, c'est en vertu de la préexistance de la liberté de l'homme que l'on doit appliquer ici la règle consignée dans les textes civils et canoniques : *In dubiis, melior est conditio possidentis*, laquelle règle, suivant l'opinion de presque tous les docteurs, tels que Soto, Navarre, Ledesma, Suarez, Sair, Sanchez et une infinité d'autres, doit s'appliquer non seulement en matière de droit, mais encore en toute autre matière. La raison en est que les motifs qui la font appliquer aux affaires judiciaires sont pour toutes les autres affaires ; attendu que, si en matière d'affaires judiciaires l'on préfère la condition de celui qui possède, c'est pour que personne ne soit dépouillé des droits certains qu'il a sur une chose en vertu d'une possession légitime, tant que le droit de celui qui la réclame n'est pas certain. Et on doit en dire de même pour les autres matières, en ce qui concerne la liberté, c'est-à-dire que personne ne doit être dépouillé de sa liberté dans une action quelconque tant que le droit qui l'en prive n'est pas certain. Lorsque quelqu'un est en possession d'une chose, il n'est pas tenu de s'en dépouiller tant que l'obligation de restituer n'est pas certaine, et cela en vertu de sa liberté qui l'exempte de cette obligation ; il en serait autrement si la possession n'était pas en faveur de la liberté, mais en faveur d'une loi qui, dans le doute, obligeât chacun à restituer ce qui ne lui appartient pas ; alors la possession de fait ne pourrait autoriser personne, même en matière judiciaire, à retenir la chose possédée. Si donc le possesseur a le droit de la retenir, ce n'est qu'en vertu de la possession antérieure de la liberté qui l'exempte de l'obligation de restituer. C'est ce qui arrive aussi

à l'égard des supérieurs auxquels on doit obéir, lorsqu'ils commandent une chose qui est probablement licite, lors même qu'elle est en même temps probablement illicite, parce que, dans le doute, le supérieur a la possession du droit d'agir en vertu d'une opinion probablement licite; attendu que si la possession n'était pas pour le droit du supérieur, mais pour la loi, il ne pourrait pas commander une action probablement illicite; et alors l'ordre par lui donné étant illicite, l'inférieur ne devrait et ne pourrait même pas l'exécuter. Mais nous avons un texte de saint Augustin (ch. *Quid culpatur*, II, 3, qu. I) où il dit que l'inférieur doit obéir toutes les fois qu'il n'est pas certain que l'acte qui lui est commandé soit illicite.

IV. Par conséquent c'est en vain que nos adversaires objectent que l'homme étant né soumis à l'obligation de la loi éternelle, l'on doit dans le doute préférer la loi divine à la liberté de l'homme, par la raison que la possession de la loi est antérieure à celle de la liberté: d'où ils concluent que l'homme ne peut faire que ce que Dieu lui a positivement permis; et ensuite ils concluent que dans le doute il n'est pas permis de suivre l'opinion qui favorise la liberté. C'est en vain qu'ils font toutes ces objections, car on leur répond que, sans doute, l'homme naît soumis à la puissance de Dieu, et est certainement obligé à observer tous les commandements que Dieu lui impose; mais qu'il ne naît pas lié par aucun précepte particulier et déterminé à l'égard de ses actions. S'il était vrai, comme le prétendent nos adversaires, que l'homme ne doit faire que ce que Dieu lui a positivement permis, Dieu n'aurait pas fait la loi telle qu'elle est conçue; adorer un seul

Dieu ; ne pas voler ; ne pas commettre d'homicide, etc. ; mais il aurait dû faire une loi qui prohibât tout en général et qui permît ensuite expressément les choses seulement qui doivent être permises. Il aurait dit : « Je te défends tout, et je te permets seulement tel contrat, de te défendre en justice, d'aller à la chasse et autres choses semblables. Mais ce n'est pas ainsi que Dieu a fait sa loi ; il a imposé expressément à l'homme les actions qu'il devait faire et celles dont il devait s'abstenir. C'est pourquoi, lorsqu'on demandait au Sauveur : « Magister bone, » quid boni faciam ut habeam vitam æternam ? » il ne dit pas : « Ne faites rien, excepté ce que je vous ai expressément permis ; » mais il répondit : « Si vous voulez observer les commandements que je vous ai donnés : « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. » (Matth., xix, 16.) C'est pourquoi saint Thomas dit que l'homme peut faire tout ce qui ne lui est pas défendu par la loi : « Illud dicitur licitum quod nulla » lege prohibetur. » (In. iv de xv, qu. 2, art. 4 ad 2.) Et remarquez que dans ce passage le saint parlait précisément d'une chose relative à la liberté de l'homme et à la loi divine et naturelle.

V. On a beau dire que la loi divine est éternelle et que la liberté a été donnée à l'homme par Dieu dans le temps ; car quoique la loi soit, *prioritate temporis*, antérieure à la liberté de l'homme, et quoiqu'il n'y ait pas en Dieu succession de connaissance et de volonté, parce que tout est présent à sa pensée de toute éternité, néanmoins, *prioritate rationis sive naturæ*, l'homme fut contemplé dans la pensée de Dieu antérieurement à la loi, car on considère premièrement les sujets et ensuite la loi qui doit leur être imposée. Ainsi donc la loi divine, quoique

éternelle, présuppose l'existence des hommes qui doivent venir dans la succession des temps. Tout cela est enseigné par saint Thomas (1. 2. qu. 91, art. 1 ad 1) où, après avoir indiqué la question *Utrum sit aliqua lex æterna?* il se fait ensuite l'objection suivante : « Videtur quod non sit aliqua lex » æterna : omnis enim lex aliquibus imponitur, sed » non fuit ab æterno, qui aliqua lex posset imponi; » solus enim Deus fuit ab æterno; ergo nulla lex est » æterna. » A cela il répond : « Dicendum quod ea » quæ in se ipsis non sunt, apud Deum existunt in » quantum sunt ab ipso cognita, et præordinata, » secundum illud (Rom. IV) : qui vocat ea quæ non » sunt tanquam ea quæ sunt. Sic igitur æternus di» vinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ. » secundum quod a Deo ordinatur ad gubernatio» nem rerum ab ipso præcognitarum. » Ainsi donc, *prioritate rationis*, c'est la liberté de l'homme qui fut d'abord considérée par Dieu, et ensuite la loi, c'est-à-dire que Dieu contemple d'abord l'homme libre et ensuite la loi qui devait enchaîner sa liberté. Pour démontrer cela, prenons, par exemple, le cas d'homicide. Dieu défendit à l'homme de tuer; mais de tuer qui? sont-ce les guêpes ou les mouches? Non, certainement, mais il lui défendit de tuer les hommes; par conséquent il considéra premièrement l'homme, et ensuite la loi qui lui défendait de donner la mort. Et on doit en dire autant de tous les autres commandements.

VI. Le P. Suarez écrit ensuite avec raison : « Quo» ties dubium est, an impositum sit præceptum, » non obligatur dubitans; quia donec constet de » præcepto, possidet voluntatis libertas. » (*De matrim.*, lib. ad. 41, n. 36.) Suivant ce que dit l'apô-

re : « Potestatem autem habens suæ voluntatis. » (I. Cor. VII.) C'est ce qu'écrit aussi le P. Martin de Prado, dominicain : « Ut verum fatear, cum pro » neutra parte aliquod convincens, qua parte stet ve» ritas, affertur, curabo opiniones benigniores am» plecti, vel earum probabilitatem indicare, cum » animarum salus impediatur nimia austeritate in » opinionibus ; terrentur enim omnes ex hoc in tan» tum ut salutem negligant : quapropter relaxanda » est quantum fieri potest rigiditas. » (*In Præf. ad quæst. mor.*) La même chose est écrite par le card. Lambertini, ensuite appelé Benoît XIV, dans ses notifications : « On ne doit pas mettre » de lien quand aucune loi claire ne l'impose. » (*Notif.* 15.) Par conséquent, dans le doute, s'il y a ou non une loi qui prohibe telle ou telle action, l'homme ne doit pas chercher de raisons en faveur de sa liberté, mais des raisons qui l'aident à décider si une telle loi lui est réellement imposée. C'est ainsi que le savant P. Melchior Canus réprouva l'opinion de Scot, qui voulait obliger les pécheurs à faire l'acte de contrition tous les jours de fête : « Jus » humanum nullum est (disait-il), aut evangelicum, » quo hoc præceptum asseratur : proferant, et tace» bimus. » (*Relect.* 4 *de pœnit.*, p. 4, q. 2, prop. 3.) Et ensuite, au n. 5, il ajoute : « Quoniam ignoro » unde ad hanc opinionem doctores illi venerint libere » possum quod non satis explorate præceptum est » negare. »

VII. De plus, nous répéterons, en revenant sur ce que nous avons dit plus haut, que la loi de Dieu, quoique éternelle, ne pouvait pas obliger l'homme avant de lui être manifestée ; et par conséquent cette loi ne lui ayant été manifestée qu'après qu'il a été

créé libre, lorsqu'il y a doute; il ne peut être privé de sa liberté qu'en vertu d'une loi certaine. C'est ce qu'enseigne expressément saint Thomas l'angélique dans l'endroit précité où il se fait l'objection suivante : « Promulgatio est de ratione legis ; » sed promulgatio non potuit esse ab æterno, quia » non erat ab æterno cui promulgaretur ; ergo nulla » lex potest esse æterna. » Il répond à cette objection que la promulgation est éternelle à l'égard de Dieu, mais qu'à l'égard de la créature soumise à cette loi elle ne peut pas être éternelle : « Sed ex » parte creaturæ (ce sont ses expressions) audientis, » aut inspicientis, non potest esse promulgatio æ» terna. » Aussi le P. Suarez ajoute-t-il avec raison : « Quandiu est judicium probabile, quod nulla sit » lex prohibens actionem, talis lex non est suffi» cienter proposita homini ; unde cum obligatio legis » sit ex se onerosa non urget, donec certius de illa » constet, neque contra hoc urget aliqua ratio, ne» que ibi est aliquod dubium practicum, nec peri» culum. » (Disp. 12, sect. 6, *de Consc. prob.*)

VIII. Le P. Patuzzi s'avise d'un autre moyen, et dit que la loi, soit naturelle, soit positive, qui doit être observée par l'homme, lui a été positivement promulguée et manifestée. D'où il tire la conséquence suivante : Pour pouvoir dire que la loi est douteuse, il faudrait que l'on pût douter si elle existe ou non ; mais c'est ce dont on ne peut pas douter, parce que les lois divines et humaines sont toutes certaines et suffisamment promulguées. Le doute ne peut donc pas porter sur l'existence de la loi, mais sur la question de savoir si tels ou tels cas particuliers sont ou non compris dans les lois générales ; ainsi donc les probabilistes qui veulent ap-

pliquer leurs principes ne peuvent pas dire que la loi douteuse ou qui n'est pas suffisamment promulguée n'est pas une loi, mais ils doivent dire seulement: « Lorsqu'il y a deux opinions contraires également probables sur la question de savoir si la loi doit s'étendre ou non à tel cas particulier, il faut décider qu'elle ne s'y étend pas. » Et voilà la difficulté du principe qui revient; car, étant douteux, si l'on peut faire ce qui n'est pas probablement compris dans la loi, on ne peut pas considérer ce principe comme certain: c'est ainsi que s'exprime le P. Patuzzi.

IX. Voici maintenant ma réponse. Cet auteur dit que, suivant notre principe que la loi douteuse n'est pas obligatoire, nous devons décider que dans le cas où il est douteux si la loi s'étend ou non à tel cas particulier, elle ne s'y étend certainement pas. Je retourne cet argument et je dis: Donc d'après votre système, nous devrions dire que dans un tel doute la loi s'y étend: or, c'est ce que nous nions. D'un autre côté, nous ne disons pas que, dans le doute, il soit certain que la loi puisse être étendue à tel cas particulier, mais nous disons seulement qu'alors il n'est pas certain que cette loi s'y étende, et par suite la loi restant douteuse pour ce cas-là, elle ne doit pas être obligatoire. Par exemple, nous avons une loi universelle qui défend le vol ou bien l'usure; mais lorsqu'il y a de part et d'autre deux opinions également probables sur la question de savoir si tel contrat est ou non usuraire, alors il n'y n'y a pas de loi certaine qui le prohibe; pour qu'il fût prohibé, il faudrait qu'il y eût une loi universelle qui prohibât tout contrat lorsqu'il serait douteux qu'il fût usuraire; mais tant qu'on n'aura que des doutes sur le caractère usuraire de ce contrat,

sans doute il y aura une opinion soupçonnant qu'il est prohibé, mais il n'y aura pas de loi certaine qui le prohibe, et par conséquent la loi reste toujours douteuse à l'égard de ce contrat. A l'égard de l'usure la loi est certaine, tandis qu'à l'égard de ce contrat elle est douteuse. A quoi sert donc de dire qu'il ne s'agit pas ici de savoir si la loi existe ou si elle n'existe pas, parce que la loi qui défend l'usure est une loi certaine, mais qu'il s'agit seulement de savoir à quel cas cette loi doit ou non s'étendre? Nous répondrons à cela qu'attendu que l'on doute et qu'il est probable que ce cas n'est pas compris dans la loi, c'est la même chose de dire que la loi ne s'étend pas à ce cas, que de dire que la loi est douteuse relativement à ce cas. Je le demande, s'il arrive en effet que la loi ne comprend pas ce cas, pourra-t-on dire que la loi existe pour ce cas-là? Certainement non; attendu donc qu'il est probable que la loi ne s'y étend pas, il est évident que pour ce cas elle est douteuse, et que comme telle elle n'est pas obligatoire; car s'il en était autrement on serait obligé non pas d'obéir à la loi, mais plutôt à l'opinion qui prétend que ce cas est compris dans la loi. Mais où est donc la loi qui impose l'obligation d'obéir à toutes les opinions opposées à la liberté?

X. Mais, dira-t-on, si ce cas se trouve en réalité compris dans la loi, n'aura-t-on pas offensé cette loi en suivant l'opinion la plus favorable, et n'aurait-on pas agi contrairement à la volonté divine? Je répondrai que dans un tel cas on n'offense aucunement la loi, et qu'on ne contrarie pas la volonté divine. On n'offense pas la loi, parce qu'on n'agit que contre une loi qui, étant douteuse, n'est pas

obligatoire; et qui, par conséquent, ne peut pas être appelée loi dans un pareil cas, attendu que la liberté de celui qui agit étant certaine ne peut être liée que par une loi également certaine. Ainsi donc, comme nous l'avons dit, ce n'est pas contre la loi que l'on agit, mais seulement contre l'opinion qui prétend que la loi existe; ce n'est pas non plus contre la volonté divine que l'on agit; car comment peut-on dire que nous soyons obligés de nous conformer à la volonté divine alors que nous ne savons pas si Dieu veut ou ne veut pas que nous nous abstenions de telle ou telle action? Saint Thomas enseigne que, lorsque nous ignorons ce que Dieu veut; nous ne sommes pas obligés de nous conformer à la volonté divine, par la raison que dans ce cas elle ne nous est pas suffisamment connue: « Quicumque vult, aliquid sub quacumque ratione boni, » habet rationem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, sed in particulari (nota) » nescimus quid velit Deus, et quantum ad hoc » non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. » (1. 2. qu. 19, a. 10 ad 1.)

XI. En outre, nous nous renfermons dans la question, et nous disons que lorsqu'il est probable qu'un cas particulier n'est pas compris dans la loi, la loi n'est pas obligatoire pour ce cas. Nos adversaires, au contraire, disent que nous sommes obligés de suivre l'opinion la plus favorable à la loi. Or, je le demande, dans quel texte de l'Écriture ou dans quel canon de l'Église a-t-il jamais été déclaré que nous devions suivre cette opinion favorable à la loi? Nous soutenons que cela n'est déclaré nulle part et que cela n'est pas conforme à la raison, attendu qu'une loi douteuse ne peut pas produire une

obligation certaine; au moins, disons-nous, que cette loi, en vertu de laquelle nos adversaires prétendent gratuitement que nous sommes obligés de suivre l'opinion contraire à la liberté, est tout au plus une loi douteuse, et, par conséquent, suivant le même principe, une loi non obligatoire.

XII. Il résulte clairement d'un grand nombre d'autorités que, pour être obligatoire, même à l'égard des cas particuliers, la loi doit être certaine et manifestée. Saint Léon, au chap. *Sicut quædam*, dist. 14, dit: « In his quæ vel dubia fuerint vel ob» scura, id noverimus sequendum, quod nec præ» ceptis evangelicis contrarium, nec decretis SS. » Patrum inveniatur adversum. » Au chap. *fin. de Transact.* nous trouvons: « In his vero, ubi jus » non invenitur expressum, procedas æquitate ser» vata, semper in humaniorem partem declinando. » Lactance: « Stultissimi est hominis præceptis eorum » velle parere, quæ utrum vera sint vel falsa dubita» tur. » Saint Isidore: « Erit autem lex manifesta. » (In cap. *Erit autem*. dist. 4.) Aussi les anciens docteurs disent-ils que lorsque la loi était obscure on ne devait condamner aucune action, à moins qu'elle ne fût opposée à quelque texte de l'Écriture ou à quelque décision de l'Église. S. Raimond s'exprime de la manière suivante: « Non sis nimis pronus judicare » mortalia peccata, ubi tibi non constat per certam » scripturam. » (Lib. 3 *de Pœnit.*, § 21.) De même saint Antonin: « Quæstio in qua agitur, utrum sit » peccatum mortale, nisi ad hoc habeatur auctoritas » expressa Scripturæ, aut canonis Ecclesiæ, vel evi» dens ratio, periculosissime determinatur. » (Part. 2, tit. 1, cap XI, § 28.) Parce que, suivant ce qu'il ajoute, celui qui juge que c'est un péché mortel,

ædificat ad gehennam. C'est ce que dit aussi saint Antonin dans un autre endroit: « Si vero (confes-» sarius) non potest clare percipere utrum sit mor-» tale, non videtur tunc præcipitanda sententia, ut » dicit Guillelmus, ut deneget propter hoc absolu-» tionem, vel illi faciat conscientiam de mortali. Et » cum promptiora sint jura ad absolvendum, quam » ad ligandum (cap. *Ponderet*, dist. 1), et melius sit » Domino reddere rationem de nimia misericordia, » quam de nimia severitate, ut dicit Chrysostomus » (cap. *Alligant*, XXVI, quæst. 7), potius videtur » absolvendus. » (Part. 2, tit. 4, cap. V, § *In quantum*) Dans un autre endroit: « Sed qui emit prædicta » jura potest non dubitare de hoc, sed opinari, li-» citum esse, ex quo per Ecclesiam non est deter-» minatum contrarium, et multi sapientes, aliis con-» tradicentibus (comme on l'avait dit auparavant), » licitum asseverent. » Et, dans un autre passage, il dit avec le glossateur de saint Raimond: « In api-» cibus juris ubi dubitant etiam sapientes, excusa-» bilis est ignorantia. » Silvestre (verb. *Scrupulus*): « Dico secundum archiepiscopum, quod tuta con-» scientia potest quis eligere unam opinionem, et » secundum eam operari, si habeat notabiles doc-» tores, et non sit expresse contra determinationem » Scripturæ vel Ecclesiæ. » Jean Nider: « Ex quo » enim opiniones sunt inter magnos, et Ecclesia non » determinavit alteram partem, teneat quam volue-» rit. » (*Consolat. An. timor.*, part. 3, cap. XX.) Saint Bernard. de Sienne: « Secundum Scotum, et » Hostiensem, quando sunt diversa jura, et opinio-» nes, quæ tamen non sunt contra Deum, et bonos » mores, et ceteris paribus, humanior præferenda » est. » (Tom. 1, fer. 2, post dom. quinq. serm. 3,

art. 2, cap. 1, *in fine.*) Benoît XIV, dans son ouvrage *de Synodo* (lib. 7, cap. XI), en traitant la question de savoir si celui qui a communié dans la matinée par dévotion doit ou peut, pendant le reste de la journée, lorsqu'il se trouve en danger de mort, prendre de nouveau la communion en viatique, dit que parmi les trois opinions qui ont été émises à ce sujet, le prêtre peut suivre celle qui lui convient le plus : « In tanta opinionum doctorum discrepentia » integrum erit parocho eam sententiam amplecti » quæ sibi magis arriserit. » Par conséquent, Benoît XIV pense qu'il est permis de suivre indifféremment les opinions qui sont également probables. En outre, dans son ouvrage *de Synodo* (lib 8, c. XI, n. 12), en traitant la question de savoir si le clerc commet un péché mortel lorsqu'il prend le titre de sous-diacre étant en état de péché mortel, Benoît XIV s'exprime ainsi : « Dubii pariter et nos hæremus, ideo » autem rationes attigimus ut videant episcopi non » posse indubitanter sacrilegii damnari, qui cum conscientia peccati lethalis ordines diaconatu inferiores suscipere non reformidat. » Le saint pontife pense donc que lorsqu'il y a deux opinions également probables, on ne peut pas dire que ce soit un péché mortel de suivre l'un et l'autre ; c'est ce qui résulte également des paroles de saint Thomas qui écrit que l'on ne peut pas excuser celui qui suit une opinion contraire à l'Écriture sainte ou à quelque définition consacrée par l'Église : « Qui ergo assentit » opinioni alicujus magistri, contra manifestum » Scripturæ testimonium vel contra id quod publice » tenetur, secundum Ecclesiæ auctoritatem non potest ab erroris vitio excusari. » (S. Thom., *Quodlib.* III, art. 10.) Et ce même docteur, au *Quod-*

lib., IX, art. 15, en traitant la question de savoir s'il est permis de garder plusieurs prébendes, dit que c'est une chose très délicate que de déterminer si une telle action est un péché mortel: « Ubi veri- » tas ambigua est quod in hac quæstione accidit. » Inveniuntur in ea theologi theologis et juristæ ju- » ristis contrarie sentire. In jure namque divino » non invenitur determinata expresse cum in sacra » Scriptura expressa de ea non fiat; quamvis ad eum » argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scripturæ, » forte adduci possint, quæ tamen non lucide veri- » tatem ostendunt. » Par conséquent saint Thomas n'admet pas le principe de nos adversaires, savoir que, dans le doute, la possession est en faveur de la loi et que l'on doit suivre l'opinion qui la favorise; mais il admet plutôt le principe que dans le doute la loi n'est pas obligatoire.

XIII. Mais, dira-t-on, si la loi douteuse n'est pas obligatoire, pourquoi saint Thomas dit-il, dans le même passage, que lorsqu'on a jugé mal à propos qu'il n'y avait pas péché mortel, le doute n'est pas une cause valable d'excuse? « Quia error (telles sont » les paroles du saint docteur) quo non creditur » esse mortale, quod est mortale, conscientiam non » excusat a toto, licet forte a tanto. » Mais saint Antonin explique comment on doit entendre ces paroles: « Cela doit s'entendre du cas où l'erreur est le résultat d'une ignorance crasse, et non pas seulement d'une opinion probable: « Notandum est quod » dicit sanctus Thomas..... Si autem determinatur, » quod non sit mortale, et est, error suus non excu- » sabit eum a mortali. Sed hoc secundum videtur » sane intelligendum, quando erraret ex crassa igno- » rantia; secus si ex probabili, puta quia consuluit

» peritos, videtur enim tunc in eo esse ignorantia » quasi invincibilis quæ excusat a toto. Et si dicere» tur, hunc esse usuram, et usura est contra Deca» logum, respondetur : Sed hunc contractum esse » usurarium non est clarum, cum sapientes con» traria sibi invicem sentiant. » (Part. 2, tit. 1, cap. 11.) Puisque les anciens docteurs disaient que l'on ne devait condamner une action que lorsqu'elle paraissait clairement condamnée par l'Écriture ou par l'Église, ou bien par une raison évidente, il résulte de là qu'ils admettaient le principe que lorsque la loi n'est pas certaine, elle n'est pas obligatoire ; car, comme dit le P. Suarez, ce serait une charge insupportable que d'être obligé d'obéir, non seulement aux lois certaines, mais encore aux lois douteuses ; lorsqu'il y aurait tant de difficultés, tant de scrupules pour la conscience à éclaircir tant de doutes et à découvrir quelle en est la gravité : « Esset into» lerabile onus, præsertim in legibus positivis quæ » non solent, vel certe non possunt obligare cum » tanto rigore. » (Tom. 5, in. 3, p. d. 40, sect. 5, n. 15.) Et Pierre d'Aragon ajoute : « Certe videtur » valde durum et a pietate christiana alienum, mit» tere aliquem in infernum, aut dicere, quod peccet » mortaliter, sine evidenti et certa ratione. » (In 2. 2. qu. 83, art. 11, dub. 4, concl. 3.) C'est encore ce qui est dit par Gabriel Biel, qui écrivait en l'année 1480 : « Prima opinio videtur probabilior, quia » nihil debet damnari, tanquam mortale peccatum » dequo non habetur evidens ratio, vel manifesta » auctoritas Scripturæ. » (In 4, dist. 16, quæst. 4, conclus. 5.)

XIV. Le P. Patuzzi réplique encore, et dit que lorsqu'il y a de chaque côté une opinion probable, il

n'est pas permis de suivre l'opinion la plus favorable, « sinon en vertu de la loi (ce sont ses propres paroles) qui est incertaine, du moins en vertu du principe généralement admis par les probabilistes, que pour qu'une action soit licite, il faut que l'on soit certain de sa bonté. » Mais on peut faire à cela une réponse bien claire. Toutes les fois qu'il ne nous est pas défendu de suivre l'opinion la moins rigide *en vertu de la loi qui est incertaine*, alors il n'y a plus aucun lien qui contraigne notre volonté, et par conséquent cette action n'étant plus prohibée par aucune loi obligatoire, notre liberté est certaine ainsi que l'honnêteté de l'action. Mais ce n'est pas cela, répond le P. Pattuzzi, parce qu'il y a une loi certaine qui défend de suivre l'opinion la moins rigide; et quelle est cette loi certaine? c'est celle-ci : *In dubiis, tutior pars eligenda est.* Mais nous répondrons à cela que les anciens auteurs eux-mêmes, dont nos adversaires invoquent l'autorité, tels que saint Antonin, saint Bonaventure, Gerson, Nyder, Pelbarte, Silvestre, Tabiena (dont nous avons répété ailleurs plusieurs passages à l'appui du probabilisme), disent que la règle en question doit être considérée comme un simple conseil, et non pas comme une prescription; ou bien qu'elle doit être considérée comme applicable aux véritables doutes, mais non pas aux opinions probables; ou bien comme applicable aux doutes pratiques, et non aux doutes théoriques. Du reste, comme nous l'avons dit plus haut, cette règle, admise généralement pour tous les cas et même pour toutes les opinions probables, et obligeant à suivre toujours non seulement l'opinion la plus probable, mais encore la plus sûre, est tout au moins une loi douteuse (et une loi universelle-

ment douteuse), et qu'en cette qualité elle n'est pas obligatoire.

XV. Il faut encore observer ce que remarque avec beaucoup de raison le cardinal Pallavicin: « Per se spectatum effatum illud, *In dubio, tutior » pars est eligenda*, verissimum est, si recte intelliga» tur ; nam vel agimus de electione practica, et hæc » semper debet esse tutissima, quia debet esse evi» denter licita ; vel de electione sententiæ speculativæ, » et circa eam quærenda quidem est major securitas » sententiæ, non major securitas actionis..... si in» duceretur opinio, quod semper teneremur facere » actionem, quæ securior est etiam a transgressione » materiali, hæc opinio non esset tutior, sed maxime » exposita periculo frequentis transgressionis for» malis ; quare tutior est opposita. » (In 1. 2. Dis. 9, cap. IV, art. 11, n. 12.) C'est ce que dit d'abord Silvestre : « Licet sit tutius statim confiteri quam » differe... non tamen est tutius tenere quod sic obli» gemur. » C'est ce qu'a écrit aussi le P. Bancel, dominicain, particulièrement au sujet de la question qui nous occupe : « Multa sunt quæ tutius est facere, » sed simul etiam tutius est non se credere obliga» tum ad ea facienda... nisi moraliter ipsi constet de » tali obligatione. » De là il conclut : « Similiter in » proposito, quamvis sit tutius facere quod docet » opinio probabilior, et tutior, non est tamen tutius » credere se obligatum ad hoc ; sed tutius est, quod » est de præcepto solummodo sequi opinionem vere » probabilem ; de consilio vero sequi probabiliorem ; » quia, cum non debeamus formare conscientiam de » obligatione ad aliquid sub pœna peccati, nisi mo» raliter constet de obligatione, non debemus onus » illud imponere, dum moraliter nobis constat su-

» peresse nobis libertatem amplectendi quamcum-
» que voluerimus ex hujusmodi opinionibus. »
(Tom. 5, *Brev. univ.* Theol. 11, p. Tract. v. 1, qu. 5, art. 5.)

§ II. *Réponses à quelques autres objections de mes adversaires.*

XVI. Le P. Patuzzi (tom. 2, p. 212) nous oppose un certain bref d'Innocent XI, en date du 26 juin 1686. Ce qui y donna occasion ce fut qu'un jésuite, le P. Tirse Gonsalez, voulant bannir un ouvrage contre l'opinion la moins probable, supplia ce pontife d'ordonner à la Compagnie de ne pas l'en empêcher, sur quoi le pape, comme le rapporte le P. Patuzzi, donna le bref suivant : « Injungatur
» pariter P. generali de ordine S. suæ ne permittat
» patribus Societatis scribere pro opinione minus
» probabili, et impugnare sententiam, licitum non
» esse sequi opinionem minus probabilem in con-
» cursu probabilioris, verum etiam, relate ad omnes
» universitates Societatis mentem esse sanctitatis
» suæ, quod notum faciat ut quilibet pro suo libito
» libere scribat pro opinione magis probabili, et im-
» pugnet contrariam. » Ce décret exhibé par le P. Tirse (comme le rapporte le P. Patuzzi) fut tiré des registres de la congrégation et présenté par monseigneur Benini au pape Innocent XI le 26 juin 1686.

XVII. Le P. général répondit en ces termes : « Die
» 8 julii 1680, intimato ordine sanctissimi Patris
» Generali respondit : Se in omnibus pariturum ; licet,
» nec per ipsum, nec per prædecessores, fuerit
» unquam interdictum scribere pro opinione magis
» probabili eamque docere. »

XVIII. Néanmoins le P. Gagua rapporte ce décret conçu dans les termes suivants (il prétend que cette version est tirée des décrets des pon ifes aux archives de la Compagnie) : « Injungatur pariter » P. generali, de ordine S. suæ, ut non modo per» mittat patribus Societatis scribere pro opinione » magis probabili, et impugnare sententiam asse» rentium, quod in concursu minus probabili opi» nionis cum probabiliori, licitum sit sequi minus » probabilem; verum etiam relate ad omnes univer» sitates Societatis mentem esse S. suæ quod notum » faciat ut quilibet pro suo libito libere scribat pro opi» nione magis probabili et impugnet contrariam. » A la bien considérer, la seconde version de ce décret paraît plus homogène que la seconde; car, en ce qui concerne la première, il semble que sa première partie ainsi conçue: « Ne permittat scribere » pro opinione minus probabili, etc., » ne soit pas bien coordonnée avec la seconde: « Verum etiam » notam faciat ut quilibet libere scribat pro opinione » magis probabili, etc. »

XIX. Mais quand même ce serait la première version du décret qui serait la véritable, devrait-on y voir une condamnation de notre système, qui, du reste, ne consiste pas à dire que l'on peut suivre l'opinion la moins probable lorsqu'elle est en opposition avec une opinion plus probable, mais à dire que l'on peut suivre l'opinion la moins rigide lorsqu'elle est aussi probable que la plus sévère? Car, comme tous les anti-probabilistes en conviennent, et comme le dit le P. Patuzzi lui-même, lorsque la prépondérance d'une opinion sur l'autre est insensible, on peut très bien dire qu'elles sont également probables, puisque *parum pro nihilo reputatur*. Et,

d'un autre côté, lorsque la prépondérance d'une opinion est très considérable, l'autre se trouve douteusement ou très peu probable; par conséquent ce décret ne prouve rien contre nous. Mais je reprends la question. Lorsqu'il serait vrai que ce décret a condamné l'opinion contraire, les pontifes veulent avec raison que les controverses soient discutées par des dissertations et des écrits; c'est pourqnoi le pape ordonna que l'on n'empêchât pas le P. Gonzalès d'écrire. Et si ensuite il défendit aux jésuites d'écrire en faveur de l'opinion la moins probable, ce fut là une disposition qui ne concernait que les jésuites, et qui sans doute fut dictée par des raisons particulières que le souverain pontife avait dans ce moment.

XX. Le P. Patuzzi (tom. 2, p. 225) oppose encore la Lettre circulaire de Benoît XIV aux évêques pour la préparation de la sainte année, où il s'exprime en ces termes: « Un bon confesseur ne doit pas, dans les matières douteuses, s'en fier à son opinion particulière; mais, avant de répondre, il doit consulter, non pas un seul livre, mais un grand nombre: il verra parmi tous ces livres quels sont les plus recommandables, et il embrassera ensuite le parti le mieux fondé sur la raison et sur les autorités. C'est ainsi que nous l'avons expliqué dans notre Lettre circulaire sur les usures: « Plures scriptores examinent, qui magis inter cœteros prædicantur, deinde » eas partes suscipiant quas, tum ratione, tum auctoritate plane conformatas intelligent. » C'est ainsi que nous le répétons encore, etc. » Le P. Patuzzi s'appuie beaucoup sur ces paroles: il suivra le parti qu'il verra être le mieux fondé sur la raison et les autorités. Voilà, dit-il, que le pape impose l'o-

bligation de suivre l'opinion la plus probable.

XXI. Pour répondre à cette objection, je dois faire remarquer que cette même Lettre en latin est conçue d'une manière différente telle qu'elle est rapportée dans le Bullaire (tom. 1, *in ord.* 143). Voici comment elle est conçue: « Sat erit confessa» rios monuisse, ut in ea dubia propriæ opinioni non » innitantur, sed antequam causam dirimant li» bros consulant quam plurimos, eos, cum primis » quorum doctrina solidior ac deinde in eam descen» dant sententiam, quam ratio suadet et firmat » auctoritas. Nec aliud sane docuimus in nostra en» cyclia super usuris (ord. 143, in Bullar. tom. 1) » ubi, § 8, ita scripsimus : Plures scriptores exami» nent qui magis inter cæteros prædicantur; deinde » eas partes suscipiant quas tum ratione, tum auc» toritate plane confirmatas intelligent. » Par conséquent le texte italien dit *qu'ils suivent le parti le mieux fondé sur la raison et sur les autorités*, et le texte latin, au contraire, n'exprime pas cette *idée de mieux fondée;* il dit seulement: « In eam descen» dant sententiam, quam ratio suadet et firmat auc» toritas. » Il s'agit maintenant de savoir quel est celui de ces deux textes (rédigés cependant dans le même jour) que nous devons adopter. Quant à nous, nous pensons qu'il faut adopter le texte latin : premièrement, parce que c'est le seul que nous puissions considérer comme authentique, attendu que c'est le seul consigné dans le Bullaire pour notre perpétuelle mémoire et instruction. En outre, cette Lettre circulaire a été certainement une instruction universelle pour tout le monde chrétien, et par conséquent on doit regarder comme le texte primitif le texte latin qui est adressé à tous les évêques de

toutes les nations, et non pas le texte italien qui ne s'adresse qu'aux évêques de l'Italie. Mais ce qui est une raison plus puissante encore, c'est que le texte latin concorde parfaitement avec la première lettre sur l'usure, comme l'a déclaré le souverain pontife lui-même en disant : « Nec aliud sane do» cuimus in nostra encyclica super usuris, etc. Deinde » eas partes suscipiant quas tum ratione, tum auc» toritate plane confirmatas intelligent. » Nous ajouterons encore que lors même que nous devrions nous en tenir au texte italien, il ne détruirait aucunement notre système de (*æque*) l'également probable.

XXII. On nous oppose de plus l'autorité de la Sorbonne et d'une assemblée française (mal à propos appelée par quelques uns synode national) dans laquelle assemblée on condamna l'opinion probable. Quant à la Sorbonne, nous savons qu'elle a déclaré que les définitions émanées du pape, sans le consentement de l'Église, n'étaient pas infaillibles, et même que c'était une erreur de croire à l'infaillibilité du pape, comme le rapporte monseigneur de Sisteron (Laffiteau) (*Hist. de la const. unig.*, lib. 5, pag. 241) ; tandis que d'un autre côté il est certain que l'opinion contraire est fausse, comme l'enseignent saint Thomas, saint Bonaventure et la plupart des docteurs. C'est pourquoi Bellarmin, Suarez et Bannez disent que la croyance à l'infaillibilité du pape est tout-à fait conforme à la foi, et que par suite l'opinion contraire, comme l'écrivent expressément Bellarmin et Canus, « videtur omnino » erronea et hæresi proxima. » Monseigneur de Sisteron rapporte de plus que la Sorbonne accueillit l'appel formé par quelques personnes au concile

futur contre la bulle *Unigenitus*, et qu'elle priva du grade et du privilége un docteur qui la défendit. De plus, la Sorbonne condamna comme fausse l'opinion de Bauni, qui disait, avec la plupart des docteurs, que, pour être coupable de péché mortel, il fallait que l'on eût connu ou que l'on se fût douté en quelque manière de la malice de l'action que l'on commettait : la Sorbonne déclara que cette opinion était fausse, « quia inducit ad excusandas excusa» tiones in peccatis, » tandis que (comme nous l'avons déjà écrit et prouvé dans un autre endroit en nous appuyant sur l'autorité de saint Thomas et de saint Augustin) il est incontestable qu'il ne peut pas y avoir de péché mortel sans la connaissance actuelle (du moins confuse) de la malice de l'effet ou, au moins, du péril auquel expose la cause. (Voy. l'*Instruction*, ch. VIII, n. 8.) Ainsi donc il est certain que la Sorbonne s'est trompée en condamnant ces propositions, et par conséquent elle a pu se tromper aussi en condamnant l'usage de l'opinion probable. D'ailleurs la proposition que condamna la Sorbonne était ainsi conçue : « Potest quis sequi opinionem minus pro» babilem, minusque totam, relicta probabiliore et » magis tuta. » Tandis que nous, ainsi que nous l'avons dit, nous n'admettons pas l'opinion la moins probable, mais seulement celle qui est également probable.

XXIII. Quant aux évêques français et aux autres évêques et synodes qui ont rejeté le probabilisme, nous dirons qu'il y a tout autant d'évêques et de théologiens qui l'approuvent, et ils pouvaient se dispenser d'écrire leurs opinions et d'en faire l'objet d'un synode. Nous savons que pendant un grand

nombre d'années cette opinion a été généralement adoptée par toute l'Église, et il n'est pas croyable que Dieu l'eût permis si elle était fausse. Il est vrai que l'Église ne condamne pas toutes les opinions particulières qui sont improbables, mais elle ne peut pas se dispenser de condamner celles qui ont rapport à la direction de toutes les consciences dans tous les cas particuliers. Saint Augustin dit: « Ecclesia Dei multa tolerat, et tamen quæ sunt contra » fidem sanctam vel bonam vitam nec approbat nec » tacet. » (Epist. 119.) Et saint Thomas, dans le *Quodlib.*, IX, art. 19, sur la question « Utrum habere plures præbendas absque dispensatione sit » peccatum mortale? » répond: « Quod vergit in commune periculum, non est ab Ecclesia sustinendum: » sed Ecclesia sustinet ut aliqui habeant plures præbendas: ergo in hoc non est periculum peccati mortalis. » De plus, nous disons que lorsque la raison intrinsèque est moralement certaine, et qu'il n'y a aucune objection valable qui puisse la rendre douteuse, elle ne doit pas le céder à l'autorité d'une opinion extrinsèque. Mais ici, non seulement nous avons la raison intrinsèque qui est certaine, mais nous avons encore pour nous une autorité extrinsèque d'un très grand poids. De plus, puisque l'Église n'a pas condamné le probabilisme, elle a tacitement déclaré qu'elle pensait qu'on pouvait suivre une opinion probable, lorsqu'on avait la certitude morale; car l'Église sait très bien que l'on ne pourrait pas suivre une telle opinion sans l'appui d'une certitude morale pratique; d'autant plus que nous voyons l'Église condamner plusieurs propositions, telles que la 40[e] d'Alexandre VII et la 2[e] et la 6[e] d'Innocent XI, par le seul motif qu'on leur donnait le

titre de propositions probables, tandis qu'elles n'avaient pas un grand fond de probabilité. Il résulte donc de là que l'Église admet dans les actions morales les opinions qui réunissent une grande probabilité. Quant à notre système, tendant à établir que l'on peut suivre l'opinion également probable, s'il n'est pas moralement certain, il est au moins très probable, et le système contraire n'a tout au plus qu'une probabilité douteuse. En cette qualité de très probable, on peut suivre notre système d'après la proposition 6 condamnée par Alexandre VIII : « Non licet sequi opinionem inter probabiles pro» babilissimam. » Mais ce que nous venons de dire n'est qu'une espèce de concession, car nous croyons notre système moralement certain sans aucune restriction.

XXIV. On objecte de plus que le probabilisme a été condamné dans les propositions du juge, de la foi, des sacrements, et particulièrement dans celles du peu probable, qui disaient : « Generatim dum » probabilitate sive intrinseca, sive extrinseca, quan» tumvis tenui, modo a probabilitatis, finibus non » exeatur, confuse aliquid agimus, semper prudenter » agimus. » Par conséquent, dit-on, l'opinion moins probable a été condamnée par cette proposition, puisqu'elle dit: « Modo a probabilitatis, finibus non » exeatur. » Mais nous répondrons 1° que cette proposition fut justement condamnée, parce qu'elle était conçue en termes généraux et qu'elle comprenait les sacrements, les sentences et les choses de la foi. 2° L'auteur de cette proposition prétendait faussement que la faible probabilité était suffisante pour que l'on pût agir. La faible probabilité est celle qui se trouve hors des termes de la probabilité

ou bien dans ses derniers degrés ; et comme les derniers degrés de la probabilité sont très obscurs et très douteux, ils ne peuvent pas autoriser une action quelconque. 3° Nous répondrons que nous ne défendons pas (ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut) l'opinion probable lorsqu'elle concourt avec une autre plus probable, mais nous disons qu'il est permis de suivre celle qui est également probable lorsqu'elle se trouve en concours avec une opinion plus sûre, et par conséquent notre système est tout-à-fait hors des termes de la faible probabilité. Nous avons déjà répondu, dans un autre endroit, à toutes les autres propositions qui nous sont opposées. Du reste, nous avons une réponse qui seule vaut toutes les autres, et la voici : Quel intérêt avait le pape à chercher tant de raisons obscures et équivoques pour condamner le probabilisme, lorsqu'il pouvait le proscrire entièrement, en condamnant cette seule proposition qui se trouve dans un si grand nombre de livres : « Licet sequi opinionem minus vel æque probabilem, relicta tutiori ? » Quel intérêt avait-il à détruire tant de petits ruisseaux, lorsque, par une seule condamnation, il pouvait en tarir la source sans s'exposer à aucune équivoque ? Quant à nous, nous prétendons que la condamnation de toutes ces propositions, avec les circonstances qui l'ont accompagnée, ne font que donner une plus forte autorité au probabilisme, attendu que l'exception confirme la règle.

XXV. Quant à toutes les injures et à tous les sarcasmes qu'on débite et qu'on écrit contre les probabilistes, ce sont autant de moyens bons tout au plus pour effrayer les personnes timides; on sait qu'ordinairement celui qui n'a pas la raison de

son côté se jette dans les déclamations et les injures pour réduire son adversaire au silence et pour en imposer à la foule.

XXVI. Nos contradicteurs disent, en dernier lieu, qu'ils suivent la voie la plus sûre; mais nous pouvons leur répondre que la voie suivie par les probabilioristes ne peut pas être dite la plus sûre, mais seulement de plus grand mérite, encore elle ne le peut pas dans tous les cas. La plus sûre est celle qui nous éloigne le plus du danger de commettre le péché formel, qui consiste dans l'offense envers Dieu lorsqu'il y a le concours de notre volonté: « Id » quod est bonum (dit saint Thomas) potest acci» pere rationem mali, vel id quod est malum, ra» tionem boni, propter apprehensionem rationis. » (1. 2. q. 19, art. 15.) Ils opposent toujours ce passage: « Qui amat periculum in illo peribit. » (Eccl. III, 27.) Mais il n'y est question que du péril formel; car il est précédé de ces paroles: « Cor durum ha» bebit male in novissimo, et qui amat periculum, etc. » Là où il n'y a pas mauvaise intention, il n'y a pas péché: « Manifestum est, quod illa ignorantia quæ » causat involuntarium, tollit rationem boni et mali » moralis. » (Saint Thom. 1. 2, qu. 19, art. 6.) Et dans un autre endroit il dit: « Si ignoretur deformi» tas, puta cum aliquis nescit fornicationem esse pec» catum, voluntarie facit quidem fornicationem, sed » non voluntarie facit peccatum. » (*De malo*, q. 3, a. 8.) Et saint Antonin: « Cum autem dicitur ignorantia » juris naturalis non excusare, intelligitur de his » quæ sunt contra fidem, vel præcepta per evidentes » rationes, vel determinationem Ecclesiæ, etc., et non » de his quæ non clare probantur contra præcepta, et » articulos; » c'est ainsi qu'il s'exprime en parlant des

monts de Florence, p. 2, tit. 1, c. XI, § 28. Et dans un autre endroit il dit en parlant des mêmes monts : « Item, cum dicitur a quibusdam, quod exponere » se periculo peccati mortalis est mortale ; responde» tur, emere dicta jura non est exponere se periculo » peccati, simpliciter loquendo, sed dubitando ibi esse » mortale, sumendo proprie dubium (c'est-à-dire le » doute pratique) ; sed qui emit prædicta jura (voilà » comment cesse le doute pratique), potest non du» bitare de hoc, sed opinari licitum esse, ex quo » per Ecclesiam non est determinatum contrarium, » et multi sapientes licitum asseverint (aliis contra» dicentibus) (comme il l'avait dit précédemment). » (P. 2, tit. 2, cap. XI et IX.) Enfin cela est écrit aussi par le cardinal Gotti (*Theol.*, tom. 2, tract. 2, q. 5, dub. 2, § 3, n. 53) en disant : « Quamvis contin» gere possit, quod opus illud revera in se et ma» terialiter peccatum sit, ipsi tamen imputari non » potest, sicut nec imputatur, nec formaliter, peccat » qui ex ignorantia invincibili facit aliquod, quod re» vera peccatum est. Quod si in omni opere teneretur » homo cavere a periculo peccandi materialiter, » sequeretur, quod teneretur sequi semper opinio» nem tutiorem, quamvis minus probabilem ; quia » contingere potest, quod sententia minus tuta, » quamvis probabilior, falsa sit. »

XXVII. Ils prétendent que le probabilisme est la voie la plus sûre ; mais, quant à moi, je ne sais pas comment leur conscience peut leur permettre 1° de refuser l'absolution à tant de pénitents qui sont dans de bonnes dispositions pour la recevoir, en disant qu'il faut toujours ou presque toujours une expérience de longue durée, et en traitant de récidivaires les pécheurs qui donnent des marques

extraordinaires de bonne disposition. Combien d'âmes ne sont-elles pas affermies dans le péché et perdues éternellement par suite d'une telle rigueur! tandis qu'au contraire si elles avaient reçu la grâce divine par le moyen de l'absolution, elles auraient eu plus de forces pour résister aux tentations, elles auraient peut-être fréquenté les sacrements et se seraient sauvées ; 2° de ne pas absoudre les pécheurs «qui reputantur relapsuri in peccatum, »quamvis hic et nunc videantur dispositi,» comme dit le P. Concina ; 3° d'ouvrir les yeux à celui qui est de bonne foi en état de péché, malgré qu'ils voient qu'en lui faisant connaître la vérité, son péché, qui n'est que matériel, deviendra formel ; 4° de ne pas absoudre celui qui soutient une opinion probable (et quelquefois plus probable) contraire à l'opinion du confesseur ; 5° de ne pas absoudre le pénitent qui ne veut pas restituer une chose, parce qu'il en a acquis la possession et qu'il a l'opinion probable de pouvoir la garder ; tandis que, d'un autre côté, le pénitent qui a confessé ses péchés a un droit réel à l'absolution et un droit certain sur la chose qu'il possède. Je répète donc que je ne comprends pas comment, en se conduisant de la sorte, les probabilioristes peuvent dire qu'ils suivent la voie la plus sûre pour se sauver ; car, suivant la droite raison, nous ne voyons pas comment une telle conduite peut être autorisée par leur conscience, et exempte de faute grave.

ADDITION

A L'APOLOGIE DE LA THÉOLOGIE MORALE

SUR LE PROBABILISME.

On prouve que lorsque l'opinion favorable à la loi n'est pas convaincante, et qu'elle n'est tout au moins plus probable que l'opinion contraire, la loi n'est pas obligatoire.

I. Nous ne ferons qu'exposer ici ce que disent la plupart des docteurs, afin que le lecteur juge par lui-même si notre assertion est suffisamment prouvée. Saint Thomas, en expliquant ce que c'est que la loi, dit: « Lex quædam regula est et mensura » actuum secundum quam inducitur aliquis ad agen» dum, vel ab agendo retrahitur ; dicitur enim lex » a ligando, quia obligat ad agendum (1). » Dans l'article 4 il se propose cette question : « Utrum » promulgatio sit de ratione legis? » et il répond: « Lex imponitur aliis per modum regulæ et men» suræ ; regula autem et mensura imponitur per » hoc quod applicatur his qui regulantur et mensu» rantur. Unde ad hoc, quod lex virtutem obli» gandi obtineat quod est proprium legis, oportet » quod applicetur hominibus qui, secundum eam,

(1) S. Thom. 1. 2. qu. 90, art. 1.

» regulari debent ; talis autem applicatio fit per hoc » quod in notitia eorum deducitur ex ipsa promul» gatione Unde promulgatio ipsa necessaria est ad » hoc quod lex habeat suam virtutem. »

II. Le même saint Thomas écrit ensuite en plusieurs endroits que la loi, étant la règle et la mesure des actions humaines, doit être certaine et même très certaine : « Mensura debet esse certissima (1). »

III. Dans plusieurs autres passages, le saint docteur confirme encore la même doctrine, c'est-à-dire que, pour être obligatoire, la loi doit être connue d'une manière certaine. Il dit dans un de ses passages : « Nullus ligatur per præceptum, nisi mediante » scientia illius præcepti (2). » Il y explique distinctement que, de même que personne n'est empêché d'aller là où il veut, tant qu'il n'est pas retenu par quelques liens, de même aussi l'homme peut faire une action, tant qu'il n'en est pas empêché par quelques préceptes que la loi interdit, c'est-à-dire par quelques préceptes qu'il connaît ou qu'il est coupable d'ignorer.

IV. Dans un autre passage, saint Thomas se fait la question suivante : « Utrum necessarium sit vo» luntatem humanam conformari voluntati divinæ » in volito, ad hoc ut sit bona? « Et il répond affirmativement toutes les fois qu'il s'agit d'une volonté formelle. Mais dans sa réponse à la première objection il dit : « Sed in particulari, nescimus quid Deus » velit, et quantum ad hoc non tenemur conformare » voluntatem divinæ voluntati (3). » Par conséquent l'homme n'est pas obligé de se conformer à la vo-

(1) S. Thomas. 1. 2. qu. 19, art. 4, ad 3.

(2) Idem, de verit.. qu. 17, art. 3.

(3) Idem, 1, 2, qu. 19 art. 10.

lonté de Dieu, lorsqu'il ne la connaît pas, ainsi que l'explique le P. Gonet : « Homo non tenetur con- » formare voluntati divinæ in volito materiali, nisi » quando voluntas divina nobis præcepto, vel pro- » hibitione manifestatur (1). »

V. Dans un autre endroit, saint Thomas demande : « Utrum in omnibus Deo sit obediendum ? » Il répond par l'affirmative. Mais dans la troisième objection il dit aussi : « Quicumque obedit Deo, » uniformat voluntatem suam voluntati divinæ, etiam » in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur » conformare voluntatem nostram voluntati divinæ » (ut supra habitum est 1. 2. qu. 19, art. 10). Ergo » non in omnibus tenetur homo obedire Deo. » Et il répond : « Ad tertium dicendum, quod etsi non » semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper » tamen tenetur velle quod Deus vult illum velle, et » homini præcipue innotescit per præcepta divina (2). » Par conséquent l'homme est tenu de vouloir ce que Dieu veut, lorsque cette volonté de Dieu lui est manifestée par le moyen des préceptes divins.

VI. J. Gerson, en parlant de la loi naturelle, écrit : « Lex ista sit quædam revelatio, ac proprie » dicta declaratio creaturæ rationali facta, per quam » illa cognoscit, quid Deus de certis rebus judicet, » ad quas vel præstandas, vel omittendas ipse crea- » turam obligare vult, ut ea digna reddatur ad vi- » tam æternam. » Il ajoute ensuite : « Necesse est dari » manifestationem ordinationis ac voluntatis Dei ; » nam per solam suam ordinationem, aut solam » suam voluntatem, nondum potest Deus absolute » creaturæ imponere obligationem ; sed ad hoc opus

(1) Gonet Clypeus, tom. 3, d. 6, art. 2, n. 37, infin.

(2) S. Thom. 2. 2. qu. 104, art. 4. ad 3.

» est, ut ei communicet notitiam unius æque ac » alterius. Ex quo liquet immediate deducibilis con- » clusio, creaturam rationalem non posse esse in- » dignam amicitia Dei, nec proprie peccato ob- » noxiam, nisi dum sciens, volens, ac libere ponit » actionem sibi prohibitam, aut omittit rem præ- » ceptam (1). »

VII. Le P. Gonet écrit : « Promulgatio legis na- » turalis fit dictamen rationis intimantis homini ea » quæ lege naturæ præscripta, aut prohibita sunt ; » ergo cum deest talis dictamen, lex naturæ non » obligat ad ejus observationem (2). »

VIII. Ils prétendent que la loi est promulguée à l'homme dès l'instant de sa naissance, et ils veulent conclure de là que l'homme est obligé d'observer la loi même avant de la connaître. Le docteur Maldero, évêque d'Anvers, fit à cela une excellente réponse en disant : « In habitu promulgatur » (lex) ab initio nativitatis, actu autem initio usus ra- » tionis ; ad eum fere modum, ac si quis in tenebris » litteras principis aliquid jubentis accipiat, quibus » tunc demum teneatur parere, quando eas legere » potuerit. » Ainsi donc, de même que cet individu n'est pas obligé d'exécuter les ordres du prince avant d'avoir lu ses lettres, de même aussi l'homme n'est pas obligé par la loi divine avant que sa raison la lui ait fait connaître. Quant à ce qu'on dit que la loi est promulguée aux petits enfants *in habitu*, c'est dans ce sens qu'ils reçoivent, dès leur naissance, l'habileté ou la faculté pour reconnaître la loi à l'époque où ils auront l'usage de la raison, et ce n'est que lorsque cette loi leur sera actuellement

(1) Gerson. Vita. Spir. etc. Lect. 2. col. 178.

(2) P. Gonet, Dissert. de opin. prob., art. 6.

promulguée qu'ils commenceront d'être obligés à l'observer.

IX. La raison principale est celle que donne saint Thomas, c'est-à-dire que la loi doit être claire et certaine, attendu que Dieu l'a donnée à l'homme pour être une règle de ses actions. C'est pourquoi Pierre Collet dit : « Lex enim, ut obliget, debet » dari ut regula ac proinde innotescere ; atqui lex » innotescit nisi per promulgationem cum per eam » solam eo intimetur modo qui obediendi necessita» tem inducit. » Ainsi donc la loi n'a pas de force obligatoire tant qu'elle n'a pas été manifestée par la promulgation.

X. Saint Antonin écrit que, de même que dans les articles de foi nous ne sommes pas obligés d'observer ceux qui n'ont pas été déclarés par l'Église, de même aussi « licet opinionem in moralibus te» nere, ubi saltem magis sapientes non sentiant con» trarium (1). »

XI. Le P. M. Montesin Thomiste écrit : « Lex na» turalis promulgatur in unoquoque, dum primo » venit ad usum rationis ; et quamvis pro tunc solum » promulgetur ista lex quantum ad principia com» munissima juris naturæ, tamen postea paulatim » per discursum promulgatur eadem lex quantum » ad alia (1). »

XII. Ce que dit le P. Montesin avait été enseigné auparavant par saint Augustin : « Veritatem » omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum » ad principia communia legis naturalis ; in aliis vero » quidam plus, et quidam minus participant de co» gnitione veritatis, et secundum hoc plus vel minus

(1) S. Antonin, vide p. 2, t. 1. c. xi, § 31.

(2) Montesin de leg. disp. 20 q. 4, num. 85.

» cognoscunt legem æternam (1). » Ainsi donc nous devons observer la loi suivant notre connaissance, mais celui qui ne la connaît pas ne peut ni l'offenser ni commettre un péché en ne l'observant pas.

XIII. La même chose est enseignée par saint Jérôme : « Hanc legem nescit pueritia, ignorat in» fantia, et peccans absque mandato non tenetur » lege peccati ; maledicit patri et matri, parentes » verberat ; et quia necdum accepit legem sapientiæ, » mortum est in eo peccatum. Cum autem manda» tum venerit, hoc est tempus intelligentiæ (quo » qui mandata cognoscimus) appetentis bona, et vi» tantis mala, tunc peccatum reviviscere incipit, et » homo reus est peccati (2). » Par conséquent on n'offense pas la loi et on ne commet pas de péché tant qu'on ne la connaît pas d'une manière actuelle, ainsi que l'écrit Silvius : « Actualiter tunc lex uni» cuique promulgatur, quando cognitionem a Deo » accipit. Dictantem quid juxta rationem sit amplec» tandum, quid fugiendum (3). » Cette doctrine est suivie par mille autres docteurs, par Soto, par Habert, Maldero, Henno, Amort, Duhamel, Lorca, et une foule innombrable d'autres dont je tairai les noms pour abréger. Mais il suffit de rapporter ce qu'écrit le P. Patuzzi : « Consentiunt » quidem omnes, promulgationem esse omnino » necessariam (4) ut lex veritatem obligandi obti» neat. »

XIV. Si donc, pour être obligatoire, la loi a besoin, comme le disent tous les auteurs et comme

(1) S. August. de vera Relig. cap. 31.
(2) S. Jerom. epist. 121. alios. 151. ad aglasiam.
(3) Sylvius, 1. 2. qu. 94, art. 1, conclu. 2.
(4) P. Patuzzius, Theol. mor. tract. de legib., c. 5, n. 7.

nous l'avons déjà vu, d'être promulguée, d'être connue, manifestée et approuvée, lorsque l'opinion qui favorise la loi n'est pas convaincante, ou au moins plus probable, il est convenable de conseiller au pénitent de la suivre (pourvu toutefois que les circonstances n'exigent pas le contraire), mais on ne peut pas l'y contraindre.



FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE VINGT-NEUVIÈME VOLUME.

LETTRES DIVERSES DU BIENHEUREUX ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI SUR DIVERS SUJETS DE MORALE.

DE L'USAGE MODÉRÉ DE L'OPINION PROBABLE. 1765

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

QUATRE APOLOGIES DE LA THÉOLOGIE MORALE DU BIENHEUREUX ALPHONSE MARIE DE LIGUORI.

APPENDICE.

CINQUIÈME APOLOGIE

FIN DE LA TABLE.

